من ينابيع الحداثة فى العالم العربى

الحقيقة و التطور

عند شبلى شميل

تأليف وترجمة

مجدى عبد الحافظ

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومى للترجمة

1011

المشروع القومى للترجمة

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى

الحقيقة والتطور

عند شبلى شُميل

تأليف وترجمة
مجدى عبد الحافظ

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٧

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عبد الحافظ ، مجدى

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى : الحقيقة والتطور عند شبلى شميل/ تأليف وترجمة مجدى عبد الحافظ، اشراف جابر عصفور

. ط ١ . - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٧

٢٧٦ ص ؛ ٢٤ سم - المركز القومى للترجمة العدد (١٠١١)

١ - العلماء

أ - العنوان ٩٢٥

رقم الإيداع ٩٩٤٢ /٢٠٠٧

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977-437-312-0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى

الحقيقة والتطور
عند شبلى شميل

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٠١١
(من ينابيع الحداثة فى العالم العربى)
- الحقيقة والتطور عند شبلى شميل
- مجدى عبد الحافظ
- الطبعة الأولى ٢٠٠٧

هذه ترجمة كتاب:

La théorie de l'évolution: Chebli Chemayyel
entre la vérité et l'évolution,
De: Magdi Abd El Hafez Saleh
Edition microfichiée, Université Paris X, Nanterre,
Paris, 1991
Les droits reservés à l'auteur

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

المحتويات

إهداء.. 7

تصدير (١)... 9

تصدير (٢)... 11

مدخل: حياة شبلى شُميل وأعماله........................... 17

الباب الأول: مفهوم الحقيقة

- الفصل الأول: طبيعة الحقيقة لدى شميل........................ 37
- الفصل الثانى: الحقيقة باعتبارها ضرورة اجتماعية.............. 59
- الفصل الثالث: الحقيقة والهيئة الاجتماعية في مجال التطبيق........ 95

الباب الثانى: مفهوم التطور

- الفصل الأول: مصادر شبلى شميل فى التطور..................... 141
- الفصل الثانى: نتائج نظرية التطور............................ 171
- الفصل الثالث: نقد وتعليق.................................... 201
- يوميات تاريخية فى حياة شبلى شميل.......................... 225
- المصادر والمراجع... 229

ملحق: آراء الدكتور شبلى شميل

- تمهيد.. 237
- مقام الكائنات فى الطبيعة...................................... 241
- فصل فى الجنايات والاجتماع.................................. 253
- فصل فى العلم والتعليم.. 259
- نظرة فى أحوالنا... 261

إهداء

إلى الرجل الذى أعطى وما زال يعطى بلا حدود، علمًا وخلقًا رفيعًا، وحُبًّا و إخلاصًا وتواضعًا جمًّا...

إلى العقل شديد الصفاء. والقلب الناصع الشاب..

إلى الرجل و إلى المبدأ و إلى الوطن..

إلى أستاذى وصديقى محمود أمين العالم فى عيد ميلاده الثمانين (*)

تقديرًا، ووفاءً، وعرفانًا..

مجدى عبد الحافظ

(*) كان هذا الإهداء منذ ست سنوات (٢٠٠١)، ونتمنى لأستاذنا اليوم الصحة والعافية.

تصدير

(١)

لعله من المستغرب أن يكون لكتاب واحد تصديران، وكان من الممكن ألا أفعل، إلا أنى آثرت فى النهاية أن يصدر الكتاب هكـذا وبالتصـديرين، فالكتاب كان مُعدًا أصلاً للنشر منذ أكتوبر سـنة ١٩٨٧، ولأسـباب عديـدة تتصل بالناشر الذى كان سينشر العمل فى هذا الوقت، ولعدم إقامتى بمصـر آنذاك، ولبعضٍ من الكسل والإهمال المشترك- تأجّل نشر الكتاب حتى اليوم، لكن تظل مناسبة خروج هذا الكتاب أخيرًا إلى النور، مناسبة خاصة وعزيزة على نفسى، بل وتحمل شحنات من المشاعر الحميمة، والذكريات العذبة.

فالحق أنى عشت مع نصوص شبلى شميل سنوات عديدة، وأعتـرف بأنى صادقته، وأزعم بأنى تفهمت دوافعه، ومنطلقات فكره، والضغوط التى كان يعمل تحت وطأتها، ولعلى أيضًا قد شاركته حينًا طموحاتـه وأحلامـه وحتى إخفاقاته وإحباطاته، عانيت معه جمود عصره وأهل زمانه، وفرحـت معه وهو يعاين تأثيرات أفكاره فى واقعه بعد أن أحدث رجة عنيفة فى أذهان معاصريه من كل الطبقات والفئات. عشت فى باريس مع شميل هذه التجربة الفريدة، فقد كان يشكل فصلاً أساسيًا من رسالتى للدكتوراة فى هذا الوقـت، وكان أستاذى محمود العالم يتابع ما أقوم بكتابته عن كثب، يفتح لى مغـاليق فكر شميل، ويضىء لى بعض الجوانب الغامضة فى تفكيره، يعطينى بعض النصائح والمراجع، ويسدد هفوات البحث. استطاع توجيهى للمحافظة علـى المسافة الواجبة بين البحث والباحث، دون أن تتسرب إلى نفسى برودة البحث العلمى وفتوره، وكيف لا وكنت أستلهم فى كل مرة منه شخصيًا حرارة الهم الوطنى الذى ظل يحمله فى قلبه وضميره طيلة إقامته فى باريس.

أتذكر كل هذا الآن وأنا بصدد كتابة هذا التصدير، خاصة بعد عودتى من طرابلس الشرق عقب مشاركتى فى المؤتمر الفلسفى الثالث الذى أقامتـه الجامعة اللبنانية الفرع الثالث بطرابلس حول "الفكر الفلسـفى العربـى فـى

تفاعل العلوم والثقافات من شبلى شميل إلى أسئلة العلوم والتكنولوجيا"، وأكتب هذا التصدير تحت تأثير هذا المؤتمر المهم الذى استطاع، كما عبرت فى مداخلتى هناك، أن يضرب ثلاثة عصافير بحجر واحد، عندما وضع الإصبع على أهم ما يشكل ويصيغ الفلسفة فى المستقبل، خاصة العلوم والتكنولوجيا، وعندما سلط الضوء على شخصية شميل، وهى من أغنى الشخصيات التى أثرت الفكر العلمى العربى فى عصر النهضة (أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين)، تلك الشخصية التى ظُلم صاحبها حيًّا وميتًا، وأيضًا عندما حاول منظمو المؤتمر ربط إشكاليات الماضى العربى الفلسفية بإشكاليات العالم الراهن، حيث وضعوا المؤتمِرين أمام تحدٍّ حقيقى: بين الإجابة عن أسئلة النهضة العربية المجهضة، واستيعاب التداعيات الجديدة التى أفرزتها علوم العصر الراهنة (الهندسة الوراثية، والبيئة، وثورة الاتصالات والمعلومات.. إلخ)، ويكمن التحدى هنا فى الإجابة عن السؤال: كيف يمكن أن يكون لنا تفاعل خلاق مع هذه التداعيات، فى الوقت الذى لابد أن نستوعب فيه ما أسميه "فارق التوقيت التاريخى" بيننا وبين الغرب؟

وهكذا استطاع شبلى شميل أن يفرض نفسه وبقوة على طاولة البحث باعتباره من الطليعيين العرب الذين فهموا أهمية العلم ودوره فى تثوير المجتمع، والانتقال به من جمود التقليدية وثباتها، إلى الآفاق الرحبة بلا حدود للتطور وتحقيق النهضة المأمولة للمجتمع.

وفى ختام هذا التصدير أشكر الأستاذ جورج فنيس المعيد بقسم الفلسفة بجامعة حلوان، والأستاذ وجدى خيرى الباحث بالقسم على مطابقتهما المطبوع على المخطوط، وعلى ما بذلاه من جهد مشكور لولاه ما خرج الكتاب إلى النور، فلهما كل التقدير، كما أوجه الشكر الواجب إلى الدكتور حسام عبد العزيز، والأستاذة دعاء غريب على العناية التى تعاملا بها فى التصحيح اللغوى لهذا الكتاب، والتى لولاها ما خرج الكتاب على هذا النحو.

مجدى عبد الحافظ

القاهرة فى مايو ٢٠٠١

تصدير

(٢)

وأنا أقدم لقراء العربية علمًا من أعلام الفكر العربى الحديث فى بداية عصر النهضة العربية فى منتصف القرن التاسع عشر، يحدونى أمل أن أكون قد قمت من خلال هذه الدراسة المتواضعة، بسد نقص واضح فى المكتبة العربية، إذ يعتبر شبلى شميل أحد العمالقة القلائل فى تاريخ نهضتنا العربية ممن أسدوا لهذه النهضة خدمات جليلة حينما تبنى الفكر العلمى وعمل على نشره ودراسته، وقدم لأول مرة فى تاريخ هذا الفكر نظرية التطور الداروينية التى نقلها عن الغرب، وقت كان الغرب نفسه فى خضم مناقشاته حولها ولم ينتهِ بعد لإقرارها.

شبلى شميل إذن رائد من الرواد الذين لعبوا دورًا مهمًّا فى نشر الفكر العلمى فى مصر، وعلى الرغم من أهمية دوره الطليعى وأستاذيته لكثير من أعلام الفكر العربى فيما بعد، فإنه لم يحظَ إلى الآن بالاهتمام الكافى من قِبَل الباحثين، ولم يجتذب سوى بعض مؤرخى الفكر المرموقين، ليدخله كل منهم ضمن قائمة طويلة من الأسماء التى يتناول إسهاماتها، بحيث تضيع فى كل مرة فرصة تكريس دراسة كاملة عن فكره وحياته وأعماله، تجعلنا نتعرف على الأوجه العديدة من حياة وفكر هذا العملاق، وهو ما لم أستطع القيام أو الإحاطة به فى مثل دراستى هذه، حيث تركز على أهم ما يشكل نسيج الحياة الفكرية لدى كاتبنا، وهى فى نظرى: الحقيقة والتطور.

والنظرة إلى بعض هذه الدراسات توضح أنها لم تكن مخصصة لمعالجة أفكار الرجل ومنهاجه فى البحث بصورة كلية: حيث اقتصرت على معالجة وجه واحد مقتضب من أوجه الحياة الفكرية لكاتبنا مثل: تاريخ الفكر

الاشتراكى للدكتور رفعت السعيد، فهو يتعرض لشميل من خلال حديثه عن تاريخ الاشتراكية الفكرى بمصر، وأيضًا الدكتور علىّ الدين هلال الذى يتعرض له حين يؤرخ لأصول الفكرة الاشتراكية فى الفكر السياسى المصرى الحديث، كما قد ناقش الدكتور أحمد ماضى فى إحدى مقالاته نظرية المعرفة لدى شبلى شميل، وحتى دراستى التى نشرتها بمجلة الفكر العربى عن مصادر فكرة التطور لدى شبلى شميل تدخل فى هذا الإطار، كما يتعرض له كل من: ألبرت حورانى، وخير الدين الزركلى، ويوسف سركيس، وعمر كحاله، ويوسف أسعد داغر، وجورجى زيدان، ولحاد خاطر، وجان ليسيرف، وجميعهم يتعرض له سريعًا وفى سياق معالجة الفكر العربى وتياراته تارة، أو فى سياق الحديث عن أعلام هذا الفكر تارة أخرى، غير أن الدراسة الوحيدة التى كرست عن شبلى شميل كانت باللغة الفرنسية لجورج هارون، وهى صادرة عن مطبوعات الجامعة اللبنانية، وعلى الرغم من أنها اشتملت على معلومات قيّمة عن حياة شبلى شميل وأعماله، فإنها لم تستطع أن تسبر غور أفكاره وتتفهمها فى محيطها وتحللها بالقدر الكافى انطلاقًا من مَنهج محدد ومنظور واضح، وقد وجهنا بعض الانتقادات لهذه الدراسة فى الفصل الأخير من كتابنا هذا.

إن شبلى شميل يعتبر أحد هؤلاء الشوام الذين لعبوا دورًا أساسيًا فى الحركة الفكرية فى مصر فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن، حيث لم تكن معركته معركة نظرية فحسب، ولكنها كانت معركة بمعنى الكلمة خاضها بالقلم والرأى، حتى بسلوكه الشخصى، وكأبطال المعارك الكبرى أظهر فيها شجاعة نادرة، ومقاومة لا حد لها. كان فارسًا من فرسان النهضة المعدودين، وأحد القلائل الذين جاهروا بآرائهم غير عابئين بما أحدثته هذه الآراء من صدمة للجمهور، بل وللمثقفين كذلك، مؤمنًا بأن الحقيقة ما كانت إلا لتقال حتى ولو جرحتنا فى مشاعرنا وجاءت على غير رغباتنا.

إن قصة مقاومته للمرض منذ طفولتـــه، تـــدل علـــى روح التحـــدى والمقاومة لديه منذ نعومة أظفاره؛ لذا فلم يكن جديدًا على الرجـــل أن يقـــف وحده متصديًا لرياح عاتية تريد نشر الجهل والضبابية بتكـــريس المنتجـــات الفكرية الراكدة، وإعادة صياغتها من جديد فى علوم تفوح بنيتها بـــالركود، ذلك الركود الذى صاغت منه علومها، بل وعقولها. كانت المهمة ثقيلة على الرجل، إلا أنه قد تحملها فى صبر ومثابرة، وتصدى لها بدأب وشجاعة، إذ كان يلقى بنفسه فى كل المعارك التى دارت فى هذه الآونة، شـــارعًا قلمـــه وحجته ومنطقه، وممتطيًا علوم العصر التجريبية، جاعلاً منها المنهج والحقل والحكم، لم يهَب تلك الأسلحة الرخيصة ذات الفعالية لدى الجمهـــور، حـــين اتهمه البعض بالكفر والإلحاد، أو بالاشتراكية- فى ذلك الحين- بـــل كـــان يجاهر بآرائه بشجاعة منقطعة النظير، ويحاصر هؤلاء فى معقـــل جهلهـــم فيبدون من حوله كالمشاغبين الصغار الذين يحاولون إلقاء حجارتهم عليـــه، فإذا ما التفت إليهم ذعروا وفروا هاربين. نقول هذا ليس من أجـــل تضـــخيم الصورة، ولكن لنقر حقيقة يؤكدها التاريخ، فعلى الرغم من غرابـــة أفكـــار شميل فى عصره، خاصة فيما اتصل منها بالأديان، وما اتصل منها بموقفـــه من الوطنية والعالمية وبالتالى من الاستعمار، ودعوته للأفكار العلمية الغربية الجديدة، على الرغم من أن هذه الأفكار قد أسكتت بعض المفكرين لفترات أو للأبد- فإن شميل لم يستطع أحدٌ إسكاته أو قتل روح المقاومة والعقل فيه، بل ظل يدعو حتى آخر رمق فى حياته، وبحرية لم يقيده فيها أحدٌ، إلى أفكـــاره العلمية، ويعمل على نشرها كلما تمكن من ذلك(*).

وبالإضافة إلى المدخل الذى كرسناه عن حياته وأعمالـــه بعـــد هـــذا التصدير مباشرة، تنقسم هذه الدراسة إلى جزأين اثنين: الباب الأول، وهـــو عن الحقيقة، وينقسم إلى ثلاثة فصول: الأول منها يبحث فى طبيعة الحقيقـــة

(*) أشرنا إلى اسم د. شبلى شميل فى مؤلفاته بالحروف: (د. ش ش).

لدى شميل، وهو ما رأيناه مهمًا ،ضروريًا، إذ إن تعبير الحقيقة تعبير عام ويحتمل تأويلات متعددة، ولدى شميل يأخذ شكلاً مختلفًا تمامًا عما كان معروفًا فى عصره، فهو يخرج بالتعبير من دائرة المألوف إلى دائرة أخرى أرحب وأوسع. والفصل الثانى يحاول أن يضع الحقيقة فى موضعها الأصلى لدى شميل، إذ لم يكن الوصول إلى الحقيقة لديه هدفًا فى ذاته، ولا للذة المعرفة، كما كان يتوهم اليونانيون؛ بل لأن لها وظيفة داخل المجتمع، ومن هنا تصبح الحقيقة ضرورة اجتماعية. والفصل الثالث فى هذا الباب الأول يحاول تتبع الفكر النظرى لدى شميل حينما أراد تطبيقه داخل الهيئة الاجتماعية، ويحاول الإجابة عن الأسئلة المطروحة فى هذا الصدد عن طبيعة العلاقة بين الفرد والهيئة الاجتماعية بفهم خاص يميز فكر شميل المرتبط بنظرية التطور الداروينية، متعرضين "للحكومة" لديه، باعتبارها أحد الأسس المهمة للهيئة الاجتماعية، وللاشتراكية باعتبار أن صلاح نظم الحكم يتوقف دائمًا على تبنيها، ونحن فى هذا نتتبع تطور فكر شميل حتى الوصول إلى صورته النهائية التى تركها لنا بعد تعديلات وتطويرات خلال حياته، ثم تعرضنا أيضًا للثورة باعتبارها إحدى الظواهر الاجتماعية والتاريخية التى تتدخل فى عملية التطبيق.

والباب الثانى خصصناه لمفهوم التطور عند شبلى شميل، على الرغم من أن التطور وجدناه فى ثنايا الباب الأول باعتباره أهم منابع فكره، وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول أيضًا: الأول منها يحاول تتبع مصادر شبلى شميل فى نظرية التطور، وهو يدرس طبيعة هذه المصادر العربية منها والغربية، بالإضافة إلى الآراء الأصيلة التى وصل إليها عن طريق الكشف والتحليل، وقد عالجنا مدى تأثير المادية الميكانيكية ومادية القرن الثامن عشر على أفكاره، بحيث جعلته يتبنى أفكارًا بعينها، وقد قمنا بعمل مقارنة بين الأفكار الأصيلة، وتلك التى تبناها شميل لنتعرف إلى المصدر عن قرب ومدى الاستفادة منه، ثم قمنا بكشف العلاقة بين الداروينية والمادية الجدلية،

حتى نستطيع المقارنة فيما بعد بين كيفية تعامل المادية الميكانيكية مع الداروينية، وكيفية تعامل المادية الجدلية معها، وحاولنا بعد ذلك الإجابة عن التساؤل القائم عن سبب اعتناق شميل للمادية الميكانيكية.

والفصل الثانى من هذا الباب يحاول معالجة النتائج التى توصل إليها شميل بتطبيق نظرية التطور باعتبارها أحد المناهج العلمية الجديدة فى عصره، وحاولنا الكشف عن هذه النواميس أو القوانين التى تميز المنهج، ثم كيفية تطبيق المنهج فيما بعد على علوم الأمراض، واللغة، والدين، والتاريخ، وفى مجال الصحافة، بعدها حاولنا عمل مناظرة بين منهج التطور الذى اعتنقه شميل، وبين أحد مناهج الفلسفات المعاصرة، واخترنا الوضعية، باعتبار أنها من الممكن أن تتفق فى بعض المعالجات العلمية مع المعالجات العلمية للتطور، ثم حاولنا المقارنة بينهما إبستميًّا وأيديولوجيًّا.

والفصل الثالث والأخير من الباب الثانى خصصناه للنقد والتعليق العام على ما قمنا به خلال هذه الدراسة، ومحاولة الرد على بعض ما أثير من انتقادات كثيرة لشبلى شميل، وحاولت دراستنا هذه الإجابة عنه، ووضع شميل فى سياقه حتى يسهل فهمه، وأخيرًا قمنا بنقد ما رأينا أنه يستحق النقد فى نسيج هذا الفكر الذى تمتِ حبكته بإتقان.

ورأينا فى الختام ضرورة نشر آراء الدكتور شبلى شميل التى كتبها بنفسه للرد على منتقديه، وذلك فى ملحق الكتاب.

ونحن لا نَدَّعى فى هذه الدراسة أننا قد تمكنا تمامًا من وضع شبلى شميل بين يدى القارئ كما بدا فى عصره، أو وضع أيدينا على كل الحقائق والمتشعبات الكثيرة فى فكر الرجل.

إن محاولتنا كما نراها تظل مجرد محاولة لفهم الخيوط الأساسية التى تشكَّل منها نسيج أفكار ومعالجات شبلى شميل، كما رأيناها من خلال قراءة

أفكاره ومحاولة فهمها على ضوء حقائق عصره الذى عايشه. إنهـا علـى أقصى تقدير منا مجرد محاولة لعمل مدخل أو مقدمة لفهـم أفكـاره علـى أرضيته، وفى ضوء النسيج الذى يربطها ويعطى لكل خيط مـن خيوطهـا مشروعية وجوده ضمن عقدها الكثيرة، ذات الحبكة عالية الأداء والتى بُـدئ فى نسجها منذ ما يقرب من مائة وعشرين عامًا.

مجدى عبد الحافظ

سان كلود (إحدى ضواحى باريس الغربية - فرنسا)

أكتوبر ١٩٨٧م

مدخل

حياة شبلى شُميل وأعماله

كما اختُلِف على مولد الأفغانى، اختلف كثير من الباحثين أيضًا على مولد شميل، وهم يحصرون خلافهم فى ثلاثة تواريخ مختلفة، إلا أنه يجمعها الاتفاق على أنه ولد فى العقد السادس من القرن التاسع عشر، إذ يرى جورج هارون[١] ومعه ليسرف[٢] وألبرت حورانى[٣]، أنه قد ولد فى عام ١٨٥٠م، بينما يرى خير الدين الزركلى وحده[٤] بأنه قد ولد فى عام ١٨٥٣م، بينما يرى كثيرون، منهم د. على الدين هلال[٥]، وحنا نمر[٦]، ويوسف سركيس[٧]، وعمر كحاله[٨]، ويوسف أسعد داغر[٩]، وجورج جراف[١٠] - أنه قد ولد فى عام ١٨٦٠م. وأقوى الآراء لدينا هو أنه قد ولد فى عام ١٨٥٠م؛ ذلك لأن جورج هارون قد استخلص هذا التاريخ مما كتبه شميل نفسه، حيث صرح فى مجموعته أنه كان لديه حينما كان بكوليج عينتوراء فى العام الدراسى ١٨٦٢م - ١٨٦٣م ما بين أحد عشر واثنى عشر عامًا، بالإضافة إلى اعتماد ليسرف على تحديد التاريخ السابق بشهادة أساتذة الجامعة الأمريكية، حيث تخرج شميل.

والمتفق عليه أنه قد ولد لعائلة لها باع طويل فى العلم والأدب والثقافة، فأبوه إبراهيم يعتبر من كبار الأدباء فى لبنان فى ذلك العصر، كما أن أخاه ملحم كان يعمل مدرسًا بالمدرسة الكبرى لليونان الأرثوذكس بسوق الغرب، كما شغل وظيفة قائمقام زحلة عاصمة البقاع، بينما كان أخوه أمين يمارس مهنة المحاماة، ويقال إنه مؤسس أول مجلة قضائية عربية، وهو أيضًا كاتب وشاعر، وكانت له معرفة باللغات، فبالإضافة إلى العربية كان يتقن الفرنسية والإيطالية والتركية واللاتينية، وقد ترك رسائل فى الفلسفة والتاريخ والدين

والقانون والسياسة والعلوم الطبيعية، وهكذا كان أيضًا أبنـاء أخيـه الأكبـر خليل، إذ عمل أولهم سبع فى التدريس والصحافة وإدارة المطبعة الكاثوليكية ببيروت وهاجر إلى مصر ونشر مقالاته ببيروت والقاهرة وأوروبا، والثانى رشيد صاحب جريدة البصير المصرية ورئيس تحريرها التي نشر فيها شميل عددًا كبيرًا من مقالاته، وثالثهم قيصر الصحفى والمترجم. فى هذا الجو نشأ شميل، والذى يصفه صروف بقوله: "ولد شميل ببيت لبنانى معروف بعلمـه وفضله، وتعودت أذناه وهو مازال فى المهد على سماع الشعر الجميل واللغة الصحيحة وتمرس عقله على البحث فى القضايا وهو لم يزل غضًا. ابنًا مـا أعظم أباه، محاطًا بخيرة الإخوة. لذا لم يكن عجيبًا أن ينمـى الاسـتعدادات العلمية والفلسفية، جاعلاً الثقافة فى وئام مع العلوم الأخلاقية والطبيعية"(١١).

ويعود أصل عائلة شميل لحوران، وبعدها اسـتقرت لفتـرة طويلـة بحمص ودمشق وذلك قبل أن تسكن بكفر شيما بقضاء بعبدا (جبـل لبنـان) والتى لا تبعد كثيرًا عن بيروت، والمعروف أن قرية كفر شيما- وهى مسقط رأس كاتبنا- تعتبر مهدًا لبعض كبار الكتاب والمثقفين فـى عصـر شـميل ومنهم آل اليازجى وسليم نقلا بالإضافة إلى عائلة شميل نفسه.

ويأتى مولد شميل فى أعقـاب الحـرب الأهليـة بـين المسـيحيين والدروز(١٢)، حيث كانت لبنان تخضع فى هذا الوقت للنظام المعروف بقـائم مقاميتان les deux q á 'um - maqamyya، تحت ولاية خورشيد باشا الـوالى العثمانى، الذى كان يشغل منصب والى بيروت وصيدا، وكان له دورٌ فـى المذابح التى ارتُكِبت فى هذه الأثناء، خاصة فى سنة ١٨٦٠م(١٣).

هذا وقد اتسمت هذه الحقبة بهجرة العقول من لبنـان وسـوريا علـى السواء إثر حملة الاضطهاد التى صعّدها السلطان عبـد الحميـد (١٨٧٦م-١٩٠٩م) بنفسه ضد حرية الرأى والتعبير فى الولايات العثمانية، أضف إلى ذلك أن لبنان قد دُمِّر اقتصاده وبالتالى نظامه الاجتماعى، مما شـجع هـذه

الهجرة الداخلية والخارجية، وقد عمل على تشجيع هذه الهجرة أيضًا السلفية المتحجرة، سواء من رجال الدين المسلمين أو المسيحيين، إذ عمل كلاهما على الحجر على عقول الناس، مما شكل عنصرًا إضافيًا فى الطرد، أما فى الطرف الآخر، خاصة بمصر، فإن ما شكل فيها عنصر الجذب لهذه العقول هو أولاً كونها محطة يتم الاستعداد فيها للهجرة إلى دول المهجر الأخرى التى تمثلت فى فرنسا وأمريكا، بالإضافة إلى أن مصر الواقعة تحت الاحتلال الإنجليزى منذ عام ١٨٨٢م وفى أعقاب إخفاق الثورة العرابية- قد تمتعت إلى حدٍّ ما بحرية وتسامح فكريين، كما أنها تمتعت بشبه استقلال عن الخلافة العثمانية، فاستقبلت الهجرات الأولى للشوام من خريجى جامعات بيروت أثناء حكم الخديوى إسماعيل على الرحب والسعة، بل اعتمدت على بعضهم فى الوظائف المهمة والإدارية فى الدولة، ويضاف إلى العوامل السابقة الترحيب وسعة الصدر بأى نقد يوجه إلى الدولة العثمانية فى هذه الآونة، حيث حاول إسماعيل منافسة الدولة العثمانية نفسها، ومحاولة الإيحاء بأن مصر وهى التابعة تتمتع بثقافة وحضارة ورحابة صدر أكثر من الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليها، وكان نقد الدولة العثمانية وكشف سياساتها القائمة على الاضطهاد والتمييز هو أهم ما جذب الشوام إلى مصر، خاصة بعد ما عانوه على يدها هناك، بالإضافة إلى وحدة العادات والتقاليد الشرقية العربية، وأهم من ذلك اللغة العربية التى جمعت بين الجميع تحت سقف ثقافة عربية واحدة.

تكوين شميل العلمى:

المرحلة الأولى: يقال إنه قد التحق بمدرسة البعثات الأمريكية فى سن الخامسة(١٤)، وانتقل فى المرحلة الثانوية إلى كوليج سان جوزيف بعينتوراء فى القسروان(١٥)، ثم الكوليج البطريركية لليونانيين الكاثوليك ببيروت، ولم يتورَّع عن كشف الأساليب غير الإنسانية وغير التربوية التى كان يُعامل بها

التلاميذ فى أيامه فى جميع مدارس الشرق[١٦]، وفى هذه المدارس كان وقت الصلاة والعبادات يمثل جزءًا كبيرًا من اليوم المدرسى، ويعزو جورج هارون تشكل أفكار شميل اللادينية إلى هذا الجو، فمن المعروف أن شميل قد طالب أكثر من مرة بإلغاء التعليم الدينى فى المدارس الحكومية، بالإضافة إلى مطالبته الدائمة بضرورة احترام شخصية التلميذ، خاصة بكل ما تعلق بالمسألة التربوية[١٧].

لقد تعلم شميل فى المدرسة البطريركية ببيروت اللغة العربية على يد الشيخ ناصيف اليازجى، ودرس على يديه المؤلَّف الأصلى لكتاب "عقود الدرر فى شرح شواهد المختصر" وذلك قبل اختصاره على يد ابنه الشيخ إبراهيم ونشره تحت الاسم السابق، ثم تحولت علاقة أستاذية إبراهيم اليازجى بشبلى شميل إلى علاقة صداقة حميمة، أينعت أسلوب شميل المتميز فى اللغة كثمرة لها.

هذا وقد انكبَّ شميل فى العام ١٩١٢م على كتابة مذكراته، إلا أن اندلاع حرب البلقان ومتابعته لها وكتابته عنها قد حال بينه وبين إتمام تلك المذكرات[١٨]. وتُعد كتابات شميل المتنوعة عن هذه المرحلة هى الوحيدة التى يُعتد بها فى دراسة هذه الفترة الأولى من حياته، واستنادًا على تلك الملاحظة، نجد تصريح شميل بأنه لم يتخرج من مدارس سوى مدرسة الطب؛ هذا لاعتلال صحته فى مقتبل حياته، خاصة عندما ينفى عن نفسه تأثره بتلك العلوم الضارة التى كانت تُعلَّم بالمدارس فى أيامه وتعمل على إفساد عقول التلاميذ:".. تربيتى المدرسية لم تسمنى بطابعها، فإن اعتلال صحتى فى حداثتى لم يسمح لى بأن أكون من متخرجى المدارس فى ما خلا الطب" [١٩]، واستنادًا على هذا النص لشميل نفسه نشك فى واقعة التحاقه بمدرسة البعثات الأمريكية فى سن الخامسة، وإن كنا لا نشك فى نفس الوقت فى واقعة التحاقه بالكوليج فى المرحلة الثانوية اعتمادًا على ما أورده بنفسه

فى مجموعته عن بعض ما تعرض له من قِبَل معلمى هذه المـدارس، لـذا فنحن نرجح أنه قد تعلم على يد والده وإخوانه بالمنزل كما كانت تفعل الأسر الكبيرة قديمًا، ودرس على أيديهم العلوم الأولية، خاصة فى أعوامه الأولى. وشميل ينقد أسلوب التربية فى عصره سواءً فى الأسرة أو المدرسة، ويشـن عليه هجومًا عنيفًا.

ولنحاول أن ننظر إلى النص التالي نظرة عميقة؛ إذ يلخص فيه رأيـه في أساليب التربية المتبعة في تلك الآونة: "والحق يقال أن الشر الأكبر مـن التربية المدرسية؛ لأنها تربى الطبقة الراقية من الأمة التى عليها المعول فى تدبير شئون الاجتماع. فالتعليم فى أكثر هذه المـدارس حتـى فـى أرقـى المعمورة اليوم وخصوصًا التعليم الإعدادى قاتل لهذه المميزات فعوضًا عن أن تعد العقل وتمهده لقبول زرع العلم على الإطـلاق وتقـوى فيـه مزيـة الاستقلال فى الأحكام تراها تشغل عقل الطفل منذ حداثته وهو ألين من الشمع طواعية وتعده إعدادًا مخصوصًا لغاية مخصوصة. فتنزع منه استقلاله وكل مميزاته. وهى بذلك تخدم مبدأ معلومًا لا مطلق العلم فيشب الطفل فى عقلـه ضيق الفكر قليل التسامح أعور أفلج لا يبصر بعلمه إلا من جهة واحـدة ولا يسير به إلا فى سبيل معلوم"(٢٠). وهو فى معرض آخر يفصح عن:"... سوء تأثير التربية المدرسية كما لا تزال حتى الآن فى تقييد العقول، فيشب التلميذ فيها ويخرج منها فاقدًا كل استقلال فى أفكاره وخصوصًا كل تسامح وناهيك بما يترتب على ذلك فى الحياة الاجتماعية من الشرور"(٢١).

المرحلة الثانية: التحق شبلى شميل ضمن أول دفعة بمدرسـة الطـب بالجامعة الأمريكية، التى أنشأت قسم الطب بها فى خريف العام ١٨٦٧م(٢٢)، ويصفه صديق عمره يعقوب صروف فى هذه الأثناء بأنه شاب فى حـوالى السابعة عشرة من عمره، قصير القامة، أسمر اللون، ذو عقل متوهج، يشير وجهه إلى التميز والذكاء، يرتدى على الطريقة الأوروبية، وكان هذا شـيئًا

نادرًا فى هذا الزمان. ويستكمل صروف ذكرياته بأنهما قد درسا معًا علم النبات، والكيمياء، والفسيولوجيا، بالإضافة إلى الشعر وفن الكتابة، وقد كان كلاهما متحمسًا لأكبر كُتاب عصره العرب، وحاول كل منهما أن يتمثل خطى كاتبه المفضل والذى كان ينتمى أيضًا إلى نفس القرية، يتمثله كقدوة يحذو حذوها، فكان الشيخ ناصيف اليازجى هو النموذج بالنسبة إلى شميل، بينما كان أحمد فارس الشدياق هو النموذج لصروف.

وفى مدرسة الطب قام بالتدريس أربعة من خيرة الأساتذة وهم على التوالى الدكاترة:

كورنلى فان ديك، Corneluis Van Dyck، وجان ورتابيه Jean Wortabet، وجورج بوست George Post، بالإضافة إلى الدكتور دانيال بليس Daniel Bliss مدير الجامعة فى ذلك الوقت. وهنا تجدر الإشارة إلى المواد التى درسها شميل على أيديهم، بالإضافة إلى المناهج التى اتبعوها لتوصيل المادة العلمية، مما كان له أعظم الأثر على اتجاهات كاتبنا فيما بعد، خاصة فيما تعلق بنظرية التطور، التى ينبغى أن نبحث عن جذورها لديه فى تكوينه العلمى المبكر، خاصة فى مدرسة الطب، ولقد كانت الدراسة بهذه المدرسة باللغة العربية كما أكد ذلك جورجى زيدان[٢٣]، ونستخلص هذا أيضًا من كتابة شميل نفسه من خلال مجموعته.

ولنحاول إذن إلقاء نظرة على مجموعة العلوم والمناهج التى درسها شميل بمدرسة الطب على أيدى أساتذته الأربعة، وفيما يلى منهج كل منهم فى تدريس دواده:

١- **فان ديك:** كان مكلفًا بتدريس مواد الكيمياء، والطب الباطنى، وعلم تشخيص الأمراض، وعند تطبيق منهجه فى تدريس الكيمياء مثلاً نجده يقوم بإلقاء محاضراته بادئًا كل محاضرة منها بتجارب، ثم الانتقال من

الحالات الخاصة إلى القوانين العامة، وهو منهج يجعل هذا العلم مقبولاً لدى أفهام تلاميذه، مُحددًا المبادئ فى ذاكرتهم[٢٤].

٢- **ورتابيه:** كان يقوم بتدريس علمى التشريح والفسيولوجيا، موضحًا لتلاميذه كريات الدم، وصمامات القلب، وفصى الكبد، وأجزاء متنوعة من المعدة، بالإضافة إلى حثهم على تشريح الحيوانات ودراسة وظائف أعضائها[٢٥]، وكان يستعين بوسائل الإيضاح كالصور والرموز، حريصًا فى كل مرة على إطلاع تلاميذه على أحدث الاكتشافات العلمية الأوروبية المتعلقة بالفسيولوجيا، والتى كانت فى هذه الآونة فى أقصى تطورها[٢٦]. وصروف يجد فى طريقة شرحه ما يجعل تلاميذه يجدون متعةً حتى فى المواد التى لا يولّونها أى اهتمام كالتشريح[٢٧].

٣- **بوست:** كانت مواده المكلف بتدريسها تنحصر فى علم النبات، والمواد الطبية، بالإضافة إلى الجراحة، وكان يقوم منهجه على إلزام الطلاب فى علم النبات بتشريح الزهور والفواكه، وبجمع الأنواع المختلفة من النبات لكى يقوموا بتجفيفها وحفظها، واضعين كلاً منها بنظام حسب أنواعها وعائلاتها. وكان يلزمهم أيضًا بالتدرب على تمييز السمات الواضحة والخواص الكيميائية والطبية[٢٨]. أما فى محاضراته الخاصة بالجراحة فكان يلزم تلاميذه بتطبيق معارفهم النظرية فى المستشفى الملحقة بمدرسة الطب.

٤- **بليس:** يعتبر دكتور بليس مؤسس ومدير مدرسة الطب، وقد بدأ محاضراته بها بالرياضيات، ثم الفلسفة العقلية والأخلاق، وكان يتسم منهجه التعليمى بالبساطة الشديدة، حيث كان يربط موضوعاته ربطًا مباشرًا بأمثلة واقعية وحية من حياة الناس، تاركًا لتلاميذه استنتاج القواعد العامة للعلم بأنفسهم[٢٩].

وإذا أضفنا مشاركة طلاب المدرسة فى عمليات الإنقاذ الطبى فى أوقات الكوارث الطبيعية، كتلك التى شارك فيها شميل باللاذقية على إثر زلزال فى العام ١٨٧٠م- فسنرى أن الدراسة فى مدرسة الطب على هذه الصورة قد تميزت باختلاط النظرى بالعملى التطبيقى، والنظريات العقلية بالأمثلة الواقعية، وهذا نفسه ما طبع عقلية شميل بالواقع، وهو ما جعله أيضًا يثير على المناهج التعليمية فى الشرق، حملة شعواء، إذ إن انفتاح ما سقناه من مواد دراسية على الإنسانية والطبيعة مستعينة دائمًا بأحدث الاكتشافات العلمية، بالإضافة إلى أسلوب تربوى تميز دائمًا باحترام شخصية الطالب وحريته - عمل "على تقوية مشاعر الإخلاص والشجاعة والجرأة والتسامح الدينى"(٣٠). ولا ننسى فيما بعد أن مهنة شميل كطبيب أتاحت له الالتقاء بكل طبقات المجتمع، ومعرفة أحوالها ومشاكلها عن قرب، من فلاحى طنطا إلى علية القوم بالقاهرة، مما جعله يأخذ موقفًا فى صالح المعدمين والفقراء (وسوف نعالج هذا فيما بعد).

وفى صيف عام ١٨٧١م تخرج شبلى شميل في مدرسة الطب، ضمن الستة الأوائل، وكانت الدفعة الأولى التى تتخرج فى الشرق العربى من مدرسة أخرى غير القصر العينى(٣١).

وفى عام ١٨٧٥م توجَّه شميل إلى باريس وليفربول، ومكث عامين، منهما عام ونصف العام بالعاصمة الفرنسية، لكى يتخصص فى الدراسات الطبية(٣٢).

ومن المعروف أنه قد زار أوروبا مرات عديدة فيما بعد، وأثناء إقامته بمصر لحضور المؤتمرات العلمية الطبية، والاطلاع على أحدث التجارب والاكتشافات الطبية، وأثناء وجوده بأوروبا، وإلى جانب العلوم الطبية التى درسها- تفتح ذهنه على أمور أخرى كثيرة، نتيجة لاتصاله المباشر بالغرب وعلومه وحضارته، بالإضافة إلى قراءاته النظريات العلمية ومنها نظرية

التطور فى مَظَانها الأصلية، ويرى البعض أن إلحاد شميل كان نتيجة لهـذه الزيارة[٣٣]. بعدها توجه إلى القسطنطينية لاجتياز امتحانه النهائى فى الطب، الذى أتاح له ممارسة المهنة فى سائر الإمبراطورية العثمانية.

وفى سن الخامسة والعشرين اتّجه إلى مصر التى هاجر إليهـا قبلـه أخواه ملحم وأمين وابن أخيه رشيد، ووصل إلى الإسكندرية حيث اسـتقبلته العائلة، ثم استقر بطنطا بين خمس إلى ست سنوات، وفيها بدأ ممارسة مهنة الطب، وعاش حياة عملية هادئة، حيث استطاع إنجاز كثيـر مـن كتاباتـه بالإضافة إلى مراسلته لأعلام الفكر ومحبيه من المهاجرين الشوام بأمريكـا وإسبانيا، أو قرائه العرب فى العراق، وفلسطين، وسوريا، ولبنان. واللافـت للنظر أنه فى مجتمعه الجديد فى طنطا سرعان ما حظى بمكانة رفيعة، حيث اختاره مواطنوه الشوام ليمثلهم فى استقبال الخديوى إسماعيل هناك.

وفى عام ١٨٨٥م انتقل إلى القاهرة، وفى جوّها الأدبى والعلمى لمع نجمه كأحد كبار مفكرى عصره، واستمر فى الكتابة والنشر فى الجرائد والمجـلات العربية المختلفة فى مصر، محافظًا فى نفس الوقت على ممارسة مهنته التى لم يهجرها قط. ومن الجرائد التى كتب بها: البصير، والأخبار، والمؤيد، والمقطم، والجريدة، ومن بين المجلات: الهلال، والمقتطف، وفتاة الشرق، والزهور. هذا وقد عالج فى هذه المقالات موضوعات الساعة والمشـاكل الخاصـة بـالتعليم والتربية، وعلم الصحة، والفلسفة، والصحافة وعلم الاجتماع.

وتعج حياة شميل فى القاهرة بالحيوية والحركة، ففيها تزوج بأرملـة نجيب بيلاد وأحاط أطفالها الثلاثة بالرعاية والحب، وفـى أجـواء القـاهرة الأدبية تعرف إلى مى زيادة، وتعمقت صداقتهما الأدبية، مما أعطى لشـميل بعض الحساسية فى التذوق الفنى والأدبى، وهذا ما كان يفتقده قبـل لقائـه بمى.[٣٤] وفى القاهرة أيضًا التقى للمرة الأولى بجمال الدين الأفغانى وكـوَّن فكرة عنه استقاها عن قرب من خلال مناقشاتهما.

وفى ١٩٠٩م وفى أعقاب خلع السلطان عبد الحميد، وبعد غيبة أربعين عامًا متصلة بسبب ما قيل عن حكمٍ بالإعدام كان قد أصدره عبد الحميد بخصوص شميل- عاد شميل فى زيارة إلى وطنه لبنان، حيث استقبله مواطنوه هناك بحفاوة بالغة(٣٥)، وهى الزيارة التى كان من أهم نتائجها القيام بحملة تبرعات كبرى من أجل إصدار طبعات لمؤلفات شميل الكاملة، حيث تمكن شميل من إصدار مجموعته فى جزأيها الأول والثانى، وفى العام ١٩١٣م أصدر شميل نداءً باسمه وباسم صديقه رفيق بك العظم الكاتب التركى؛ لتشكيل حزب سياسي باسم "اللامركزية العثمانية" Decentralisation ottomane، وذلك على الرغم من تصريحه عام ١٩٠٨م بأنه لن يوافق أبدًا على أن يكون عضوًا عاديًا فى أى تجمع حتى وإن كان يتفق مع مبادئه؛ لأن هذا سيحد من حرية كلامه وحركته، لكن يبدو أن الإطاحة بالسلطان عبد الحميد كان لها أثر كبير على تغيير وجهة نظر شميل تلك.

وعلى إثر عودته من لبنان، دعا إلى إنشاء مستشفى بمصر، وقام بحملة دعائية ضخمة، ودعا علية القوم للتبرع لها، إلا أن دعوته تلك لم ترَ النور إلا بعد وفاته حينما تجسدت فى مستشفى "دار الشفاء"، وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى نشر مسرحيته "المأساة الكبرى"، التى تعرض فيها للنتائج الوخيمة للسلطة المطلقة للإمبراطور الألمانى جويوم الثانى.

والمعروف- حسبما يصرح شميل نفسه- بأن الروماتيزم قد لازمه منذ طفولته، مما سبب له أرقًا استغله فى القراءة والتأمل، وفى أيامه الأخيرة كانت تعاوده أزمات الربو(٣٦)، وكان قد أُجبر منذ سنة ١٨٩٦م على ارتداء قفازٍ والسير على عصا(٣٧).

وعلى إثر أزمة ربوية أخرى فاجأته فى صباح الأول من يناير ١٩١٧م، لم يستطع اجتيازها كما اجتاز الأخريات- يرحل شميل بعد حياة مليئة بالتأمل الحر والفكر الجرىء والصراع الشريف من أجل العلم والحقيقة

والإنسان، وليقوم بتأبينه أصدقاؤه ومناصروه وكبار الأدباء والعلماء في عصره، حتى خصومه ومن ناصبوه العداء الفكرى طيلة حياته، حضروا جميعًا ليؤكدوا شجاعته وتفرُّده.

أعمال شبلى شميل:

تتنوع مؤلفات شبلى شميل ما بين أعمال فلسفية واجتماعية، وعلمية وطبية، وأعمال أدبية، وأخرى سياسية، وسنحاول أن نستعرض مؤلفاته المعروفة فى هذه المجالات:

الأعمال الفلسفية والاجتماعية:

١- كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ويقع فى ٣٦٧ صفحة، وهو الذى يتخلله شرح بخنر على مذهب دارون، الذى كان قد نشر فى ١٨٨٤م بالإسكندرية، مطبعة المحروسة. هذا وقد نشر هذا الكتاب فى الجزء الأول من مجموعة د. شبلى شميل، مطبعة المقتطف سنة ١٩١٠م، فى ٢٢٣ صفحة.

٢- رسالة الحقيقة، وهى رسالة تتضمن ردودًا لإثبات مذهب دارون فى النشوء والارتقاء، تأتى فى ٨١ صفحة، ضمن مجموعة د. شبلى شميل سابقة الذكر فى الجزء الأول، وهى تلى شرح بخنر مباشرة، وكانت قد نشرت فى المرة الأولى سنة ١٨٨٥م بمطبعة المقتطف.

٣- ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى فيها من سنة ١٨٧٨، ويقع فى ٦٠ صفحة من نفس المجموعة المشار إليها فى الجزء الأول، ويأتى بعد رسالة الحقيقة مباشرة، وهو عبارة عن مجموعة مقالات كتبها شميل بالمقتطف بين عامى ١٨٧٨م و١٨٨٢م.

٤- مجموعة د. شبلى شميل، الجزء الثانى، مطبعة المعارف ١٩٠٨، وهى عبارة عن ٦٩ مقالة تقع فى ٣٤١ صفحة، تعالج حسب ما كتب شميل نفسه فى صفحتها الأولى موضوعات شتى: عمرانية، وطبيعية، وعلمية، وتاريخية، وأدبية، وسياسية، وتقريرية، وانتقادية، وفكاهية، وكانت هذه المقالات قد نشرت فى صحف ومجلات مختلفة وفى أزمنة متعددة تدور أغلبها بين عامى ١٨٧٩م و١٩٠٨م.

٥- آراء الدكتور شبلى شميل، طبعة ١٩١٢م، مطبعة المعارف، ويقع فى ٤٤ صفحة كتبها للرد على مقال نشر بالأخبار ينتقد آراءه بطريقة غير مباشرة، وفيها يعرض شميل ملخصًا وافيًا لآرائه وأفكاره مؤيدًا لها ومدافعًا عنها. (انظر ملحق الكتاب).

٦- رسالة العرب والأتراك، ١٩١٤م، وفيها يتحدث عن الدور العظيم الذى قام به العرب فى بناء الحضارة الإنسانية.

٧- خطاب من الدكتور شبلى شميل إلى السيد أرنست هيكل (بالفرنسية)، مطبعة المقطم، ١٩١٥م، ويقع فى عشرين صفحة.

الأعمال العلمية والطبية:

١- اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية، وهى دراسة مدرسية مقدمة لمدرسة الطب فى نهاية سنوات دراسته الطبية عام ١٨٧١م، وهى دراسة مفقودة، إلا أننا نرى أنه قد أنجز هذه الدراسة تحت تأثير قراءته لكتاب أبُقراط "الأهوية والمياه والبلدان"، الذى قام شميل نفسه بترجمته، ولا ينكر شميل أهمية هذا الكتاب لكونه أعظم أثر وصلنا عن الأقدمين لإرجاعه الأمراض إلى أسباب طبيعية(٣٨).

٢- خطاب فى الكهربائية، وقد نشره فى مجلة "الجنان" فى نفس عام تخرجه، وهو بحث يتحدث عن الكهربائية من عصر اليونان حتى عصره الحديث.

٣- رسالة فى الهواء الأصفر (الكوليرا) والوقاية منه وعلاجه، مع مقدمة من رياض باشا، مطبعة المحروسة، القاهرة ١٨٩٠م، وتقع فى نحو ٣٦ صفحة، وهى عبارة عن معالجة للتطور التاريخى لمرض الكوليرا بمصر منذ سنة ١٨٣١م وحتى سنة ١٨٨٣م.

٤- الشفاء، وهى عبارة عن مجلة طبية أصدرها شميل بين أعوام ١٨٨٦م و١٨٩١م، وكانت تطبع بمطابع المحروسة والمنتخب، كانت تعالِج فى أعدادها جميع أنواع الأمراض المعروفة فى ذلك الوقت، والتى تصيب الجسم والعيون والأذن والأسنان والرجل والمرأة، وكان العدد يحتوى على نحو ٣٢ إلى ٤٠ صفحة.

٥- طبيعة الإنسان لأبُقراط، وقد نشره شميل فى مجلة الشفاء سنة ١٨٨٨م، نظرًا لأهميته التاريخية، والملاحظات التى تتفق مع العلم الحديث.

٦- كتاب العلامات لأبقراط، وقد نشره شميل فى الشفاء بين ١٨٨٧م و١٨٨٨م، نظرًا لأهميته، حيث يعتبر شميل أن أبقراط قد ساهم- إلى حد بعيد- بمعارفه الطبية فى توجيه العلوم الطبية وجهتها الصحيحة.

٧- كتاب الأهوية والمياه والبلدان لأبقراط، طبعة المقتطف، القاهرة، سنة ١٨٨٥م، يقع فى ٤٧ صفحة من القطع الصغير، وقد ترجمه شميل عن ترجمته الفرنسية، وأهمية ترجمة الكتاب لدى شميل تنحصر فى أنه يعالج طبائع البلدان والأمراض الجهوية على حسب المياه وفصول السنة والأمراض التى تنتج عنها.

٨- الفصول لأبقراط (١٨٨٦ – ١٨٨٧)، وهو عبارة عن ترجمة عن الترجمة الفرنسية، وقد نشر أيضًا فى الشفاء، ويصرح شميل بأنه قد ترجمه لأهميته التاريخية، وهو يعالج أمراض النساء، كما أنه غنى فى ثقافته الطبية، لذا يخلع شميل فى هذه المعالجة على أبقراط لقب "أبو الطب"، ويقع الفصول فى ١٩ صفحة من مجلة الشفاء.

٩- الطواف حول الطب (١٨٨٧م- ١٨٨٨م) والوحيد الذى يذكره هو جورج هارون، نقلاً عن الشفاء أيضًا، وأهميته أنه يعالج الطب القديم لدى البابليين والفرس والمصريين والعبرانيين والهندوس والصينيين والإغريق والرومان.

الأعمال الأدبية:

١- الرجحان، طبع بالقاهرة، بدون تاريخ، وهو عبارة عن شعر معلق عليه، ويقع فى ٢٣ صفحة، ويعرض فيه مذهبه فى النشوء، وأفكاره فى أبيات من الشعر معلقًا عليها، ويقال إنه أنجزه تحت تأثير مى زيادة.

٢- المأساة الكبرى، مسرحية، مطبعة المحروسة، ١٩١٥م، القاهرة، وهى عبارة عن مسرحية مكونة من خمسة فصول، وبعد النجاح الذى حققته فى مصر، عهد شميل إلى ابن أخيه ماريوس شميل بترجمتها إلى اللغة الفرنسية، وهو يعالج فيها واجب الأمم المتحضرة فى التضامن فيما بينها- فى هذا القرن- لخلق مجتمع وحضارة مثالية، كما أنه توقع فيها هزيمة الألمان المؤكدة والنهائية فى الحرب الأولى، وذلك رغم كل الشواهد التي دلّت على عكس ذلك آنئذ.

٣- أرجوزة ابن سينا، وهي عبارة عن شعر له محمل طبى وعلمى لابن سينا، نشرت فى الشفاء فيما بين عامى ١٨٨٠م و١٨٨٧م، وكان شميل يقوم بشرح هذه الأرجوزة لغويًا وفكريًا.

٤- حوادث وخواطر، وهو عمل لشميل غير مطبوع، وكان قد نشر منه بعض الفصول المتفردة، وهو عبارة عن مذكرات بدأ كتابتها عام ١٩١٢م، حينما اندلعت حرب البلقان، ويقال إن جبرائيل بيلاد ابن زوجة شميل كان يمتلك الأصل.

٥- رسالة المعاطس لابن جلا، وهى رسالة أكدها شميل نفسه(٣٩)، وكثير من مؤرخيه، إلا أنها مفقودة، ويقال إنه كان يحاكى بها رسالة الغفران للمعرى.

٦- دفنيس وخلوى Daphnis et chloé وترجمها شميل إلى العربية من الترجمة الفرنسية للأسطورة اليونانية، والتى كان قد ترجمها جاك آميو Jaques Amyot إلى الفرنسية، وتقول إمى خير- حسبما ينقل عنها جورج هارون- بأنه قد ترجمها لمى زيادة التى زعمت عدم معرفتها الحب.

٧- الحب على الفطرة، ولم يذكرها سوى يوسف أسعد داغر، دون أية إشارة أخرى لمحتواها، لذا فجورج هارون يشك حتى فى وجودها.

هوامش: مدخل حياة شبلى شميل وأعماله

(١) جورج هارون: شبلى شميل، رائد نظرية التطور فى عصر النهضة، بيروت، ١٩٨٥، الجامعة اللبنانية، ص١٩ (بالفرنسية).

(٢) LECERF : Shibli Symayyil, mētaphyscian et moraliste contemporain, in BEO, le Caire imp. L'insititut - IFAO, 1931. p 173.

(٣) ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، ص٢٩٧.

(٤) خير الدين الزركلى: الأعلام، ١٩٢٧، الأجزاء ٣، ٤، ص ٢٢٧.

(٥) د. على الدين هلال: التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥، ص ٧١.

(٦) حنا نمر: الداروينية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طـ ١، ١٩٨٢م، ص١٧.

(٧) يوسف سركيس: معجم المطبوعات العربية، القاهرة، مطبعة سركيس، ١٩٢٨، ص ١١٤٤ - ١١٤٥.

(٨) عمر كحالة: معجم المؤلفين وتراجم مصنفى الكتب العربية، دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٥٧، ص ٢٩٤.

(٩) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية، جـ٢، طبعة دير المخلص، صيدا، لبنان، ١٩٥٠، ص ٤٩٧.

(١٠) نقلاً عن جورج هارون، مرجع سابق، ص ٣١.

(١١) جورج هارون، مرجع سابق، ص٣١، نقلاً عن الأعلام، الجزء الأول، ص ٢٨٩.

(١٢) جورج هارون، مرجع سابق، ص ١٩.

(١٣) لحاد خاطر: الأسعد فى تاريخ لبنان، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٢٦.

(١٤) جورج هارون (مرجع سابق)، ص ٣٥ نقلاً عن إمى خير: شبلى شميل، ص ٢.

(١٥) يوسف أسعد داغر (مرجع سابق)، ص ٥٤١.

(١٦) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٥، ص ١٧٥.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(١٨) مجلة الهلال، المجلد ٢٥، ١٩١٧، ص ٧٢٦.

(١٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص ٢٧.

(٢٠) د. س ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص ٢.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢٢) د. على الدين هلال، التجديد فى.. (مرجع سابق) ص٧١، وأيضًا جورج هارون (مرجع سابق) ص٤٣. وأيضًا stephen B.L Penrose J.R., that they may have (New York, 1941), P. 33.

(٢٣) جورجى زيدان، تراجم مشاهير الشرق، جـ٢، الهلال، القاهرة، ١٩٢٢ ص ٢٣٩.

(٢٤) خير الدين الزركلى، الأعلام (مصدر سابق) ص ١٨٢ – ١٨٣.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٣٢، وأيضًا جورج هارون (مرجع سابق) ص ٤٥.
(٢٦) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٣٤.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٣٩.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٢٨٠.
(٣٠) جورجى زيدان، (مرجع سابق)، ص ٢٣٢.
(٣١) جورج هارون، (مرجع سابق)، ص ٥٠.
(٣٢) يوسف أسعد داغر، (مرجع سابق)، ص ٤٩٨، وأيضًا جورج هارون، ص٥٣، وأيضًا شبلى شميل، الشيخ ناصيف اليازجى وابنه إبراهيم، مقالة بمجلة فتاة الشرق، السنة السابعة، جـ١، فى ١٩١٢/١٠/١٥ – وعلى الرغم من هذا فنحن نشك فى هذا التاريخ، إذ إن شميل كان قد كتب مقالة أثناء وجوده بالأستانة، ونشرت فى ١٨٧٦/١٠/٢٥ بجريدة Courier d'orient وعربتها مجلة الطبيب الصادرة ببيروت، مما يشككنا فى تاريخ زيارته لأوروبا، أو على الأقل بأنه لم يمكث هناك إلا سنة واحدة (د. ش ش، جـ٢، المجموعة، مقالة ٤٨، ص ٢٤٩).
(٣٣) الشيخ رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٩، ١٩١٧، ص ٦٣١.
(٣٤) جورج هارون، (مصدر سابق)، ص ٦٥-٦٦.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٣٦) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٦، ص ٢٤٢.
(٣٧) المرجع السابق، مقالة ١٠، ص ٨٩ (الهامش).
(٣٨) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص٥.
(٣٩) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٤، ص ١٦٥ (الهامش).

الباب الأول

مفهوم الحقيقة

"غرضنا الوحيد البحث عن الحقيقة كما تتجلى لنا على صفحات الطبيعة، لا نصعد إلى فوق ولا نهبط إلى أسفل لنبحث عن أشياء موجودة أمامنا وواقعة تحت حواسنا".

(د. شبلى شميل، المجموعة، جـ١، ص ٢٤٣ – ٢٤٤)

الفصل الأول

طبيعة الحقيقة لدى شميل(*)

لعلنا إذا أمعنا النظر فى أى مذهب من المذاهب ومدى تأثر البعض بالمذهب الذى يعتنقه، فلن نجد من هو أكثر من شبلى شميل تمسكًا بمبدئه وهضمًا له، بحيث إننا لا نستطيع أن نجد أى معالجة عنده تخلو من مذهب التطور، وهذا ما يخلق صعوبة كبيرة لنا عند معالجة نظرية التطور كاتجاه لديه، لأنه لكى يتم هذا الغرض ينبغى التعرض لكل أفكار وفلسفة شميل بكل تفاصيلها ودقائقها، حيث يلفها جميعًا نسيج التطور، وبنفس الأهمية والحبكة، وفكر شميل بالإضافة إلى أنه يعتمد على العلوم الطبيعية ونتائجها، خاصة نظرية دارون العضوية، فإنه بنفس الأهمية يتبدى لنا معتمدًا على المنطق وتسلسله وأحكامه، وتظهر "الحقيقة" وكأنها محور ارتكاز هذا الفكر والخيط الذى يجمع كل اجتهاداته وأفكاره، فقد أولاها أهمية بالغة وملكت عليه نفسه ووجدانه بعد أن امتلكت عقله وحواسه، حتى أضحت هدفه الأوحد الذى يسعى من أجل الوصول إليه، ومن ثم تأكيده والدفاع عنه والتضحية فى سبيله ونشره على الملأ لكى يقهر الوهم، فإعلاء الحقيقة ونشرها هو العمل الوحيد الكفيل بتبديد الأوهام، إذ الواجب "علينا أن نحارب الأوهام ونبددها بقوة الحقيقة لكيلا يقوى أمرها فنعدم أسباب التقدم"(١). إن أمرّ الأمور لدى شميل هو تفشى الأوهام، والمسألة ليست نظرية بحتة لديه، فلا الحقيقة تأخذ لديه

(*) ألقى هذا الفصل كبحث مستقل فى المؤتمر الفلسفى الثالث للجامعة اللبنانية (الفرع الثالث) بطرابلس من ٨-١٠ مايو ٢٠٠١ تحت عنوان: "مفهوم الحقيقة لدى شبلى شميل".

ذلك المعيار القيمى وكأننا نتحدث عن إحدى القيم النظرية كـالحق والخير والجمال، كما أن الأوهام أيضًا لا ينظر إليها باعتبارها رذيلة أو بمعنى آخر قيمة من القيم السلبية، فالأوهام لديه تأخذ طابعًا عمليًا حيًّا يعوق تقدم الحيـاة وارتقاءها، إذ إن "الإنسان إذا تمكن الوهم منه سقطت قواه وفقد أسباب العمل" وأضحى كل ما يراه أمامه عبارة عن أسرار وأرواح "إذ يستولى الخوف على طباعه والرعب على حواسه تستلفته حوادث الكون فيتهيبها عوضًا عن أن يبحث فيها ويستفيد منها ولا تهمه شمس تسطع أو قمر يلمع أو ريح تهب أو نار تشب"، ولهذا تختلط الأمور فى ذهنه ولا يرى سوى أوهامه التى خلقها لنفسه، "وإذا نظر إلى السماء كف عنها الطرف خشية واحترامًا لأنه لا يرى كواكبها إلا آلهة ولا يحسب صواعقها إلا عذابًا، وإذا نظر إلى الأرض قال أمى ارحمينى ولا تحبسى عنى قوتًا يغذينى وماء يروينى ولا يتجاسر أن يقطع منها سنبلة قمح أو يتناول قبضة أرز إلا بعد الاستغفار والتكفير". وهكذا يعيش مضطربًا مترددًا غير مستقرٍّ على حال" إذ يرى فى كل شىء آلهة قاهرة وأرواحًا ساحرة فيستدعى فى حركاته وسكناته أرواح الأشجار وقوات الجبال ونفوس الكواكب وما يستدعى إلا خيالات وأوهامًا لا تجلب له خيرًا ولا تدفع عنه ضيرًا ولا يستفيد منها إلا توسيع نطاق الأوهام فى دائرة عقله"، مما يجعله مشلول الحركة والسعى مكتفيًا بأوهامه تلك التى قيدته بخيالاته المزعومة على المستوى النظرى، أما على المستوى العملى فأعجزته بحيث "تتبلد قواه وتكل مشاعره ولا يعود يعتبر فى الأرض قيمة ولا للبحث عن الكائنات فائدة ولا فى التعاون مزية فيكسل وتصير حياته كحياة الحيوان منفردة ذاتية منفرزة عن الهيئة الاجتماعية ولا يهمه إلا الحصول على ما يقيه من الموت بردًا رجوعًا إذ يعتقد أن كل شىء قسمة فلا يجديه الاجتهاد فيه نفعًا فيسكن الأكواخ ويلبس المسوح ويأكل القشور وهى قسمة ليست من الإنسانية فى شىء"(٢). لذا لزم على الإنسان البحث عن الحقيقة مهما كانت صعبة أو مريرة ومهما كانت مخالفة لما كان يعتقده من

قبل؛ إذ "الحقيقة وإن جرحتك أحيانًا فى اعتقادك إلا أنها أنفع لك فى كل حال فى دنياك"[٣]. ولا ينبغى النظر إلى الحقيقة من حيث عدد أتباعها، فالمعروف أن أعظم الحقائق قديمًا لم يقل بها إلا أفراد قلائل، حيث "الإصابة ليست دائمًا فى جانب الإجماع، فالعدد ليس حجة قاطعة... والحقيقة ما كانت أدنى للواقع"[٤] لذا "فلا ينبغى للإنسان العاقل أن ينبذ حقيقة لقلة نصرائها وكثرة أعدائها، فكم من حقيقة ضاعت بكثرة الجلبة ..."[٥]. والحقيقة التى يريد شميل الوصول إليها ليست للتسلية والتفكه أو للذة المعرفة كما يعتقد اليونانيون، بل إنها حقيقة واقعية جاءت من الواقع نفسه لتقوم بتغييره وتطويره، فهى إذن حقيقة عملية تساهم بقسط كبير فى تبصير الناس ودفعهم إلى العمل بهدى منها وعلى ضوء أطروحاتها، إذ "إن الحقيقة لا يكفى أن تعلم بل يجب أن تقال أيضًا وإلا بقى الناس فى العمى وساءوا مصيرًا"[٦]، ومحاربة من يقوم بمخالفة المألوف هى محاولة للترسيخ فى الذهن بأن المألوف دائمًا هو الحق ومخالفته جرم لا يغتفر– أى محاولة لتكريس الواقع– "فتكمم الأفواه وتخرس الألسنة عن الانتقاد فى الأمور الاجتماعية إذا كان هذا الانتقاد مخالفًا للمقرر"[٧].

وهكذا تصبح الحقيقة لدى شميل شغله الشاغل، وهى دافعه ومحركه ومطوره وغايته القصوى، وهى أولاً وأخيرًا ذات صبغة عملية تلح عليه وتدفعه إلى نشرها على الملأ: "أما أنا فآفتى– إذا كان ذلك يعد آفة– أنه متى بدت لى حقيقة تستهوينى حتى لا أعود أضبط نفسى عن إبدائها"[٨]. وكما قلنا فالحقيقة لديه واقعية مأخوذة من الطبيعة نفسها كما نعاينها دون حذف أو إضافة، وتظل هى الغاية القصوى التى يسخر لها شميل جهوده وأبحاثه: "غرضنا الوحيد البحث عن الحقيقة كما تتجلى لنا على صفحات الطبيعة لا نصعد إلى فوق ولا نهبط إلى أسفل لنبحث عن أشياء موجودة أمامنا وواقعة تحت حواسنا"[٩]. وهكذا تبدو الحقيقة بهذا المعنى لدى شميل، حقيقة ذات مفهوم وظيفى. وما دامت الحقيقة لدى شميل طبيعية نستقيها من على

صفحات الطبيعة فهى لا تتجزأ، وهى أيضًا تستند إلى المذهب المادى إذ "كانت مباحث الطبيعيين (قد) أقرت مذهب الماديين فى فلسفة الكون على قرار علمى مكين أقل ما فيه أنه يثبت مبدأ التوحيد الطبيعى فى المواد والقوى"، ويستكمل شميل: "رأيت أن أخوض غمار هذا البحث من وجهه العلمى البحت غير حافل بالمصاعب التى ستعترضنى فى هذا السبيل وأن أنخعه بتلك الصراحة الجازرة التى لم يكن قد ألفها الجمهور بيننا". إذن كان هدف شميل تأكيد الفلسفة المادية كحقيقة علمية دامغة، وقد أقام هذا التأكيد على قاعدتين:

الأولى: السعى بقول كلود برنار "إذا نظرنا إلى الحس من حيث كونه تكيفًا فى التأثير لكيفية فى المؤثر" إلى أقصاه، حيث يطبقه على المادة ويستخلص منه أنها ذات حس أيضًا "بدليل أنها تتأثر حال كونها مؤثرة وتنفعل حال كونها فاعلة. فيكون حس الأجسام الآلية مرتبطًا ارتباط الجزء بالكل بتلك القوة العظيمة التى بها تتجاذب الأجسام بالنسبة إلى مادتها"، وبهذا الفهم تصبح الجاذبية العامة هى "عبارة عن حس المادة فى أبسط معانيه وأعم أنواعه".

والقاعدة الثانية تتحقق حينما تقر الأولى علميًّا، حيث سيصبح المقصود هنا محاولة إدماج القوى الحيوية والقوى الطبيعية وجعلهما من طبيعة واحدة "ترجع بعضها إلى بعض وتتحول بعضها عن بعض". ويقرر شميل بكل دقة ووضوح الغرض من إقرار هذه الحقيقة على النحو السابق: "وغرضى من طرق هذا البحث على هذه الصورة إنما كان لإقرار الفلسفة المادية على أساس علمى متين لإزالة الوهم العالق بأذهان كثيرين فى تلك الأيام من أنها فلسفة يرمى أصحابها إلى أغراض سافلة ويحاول خصومها تمكينه فى أذهان العامة لتنفيرهم منها وهى خطة دنيئة فى العلم وهى اليوم فوق ذلك خطة خرق لأن حبلها قصير". إذن تقرير المذهب المادى فى أذهان الناس الذى أراده شميل، لم يكن يريد منه فى هذا الوقت بالتحديد إلا إحداث رجة، "على

أن هذه الرجة التى حصلت حينئذ هى المقصودة منى فى ذلك الحين لإيقـاظ الأفكار من نومها العميق، والحركة مهما كانت خير من السكون"(١٠). هـذه الرجة المقصودة إذن كان يحدوها هدفٌ محددٌ يحدده شميل فيما يلى: "لعلـى أزحزح الأفكار عن مألوفها العلمى. إن تحريك الأفكار لا يكـون غالبًـا إلا بمثل هذه المصادرة العنيفة لما يحدث ذلك فيها من الرجة القاسـرة لتسـهيل انتقال الإنسان فى العمران من حال إلى حال"، حيث إنه يرى وجود اختلاف كبير عما كان يعرفه الناس عن الفلسفة المادية قديمًا والفلسفة المادية الحديثة، "فالفلسفة المادية اليوم تختلف كثيرًا عن فلسفة الماديين القديمة فى أنها كانت كفلسفة أصحاب ما فوق الطبيعة نظرية بحتة، وأما اليوم فهى فلسفة قائمـة على مبادئ علمية ثابتة تكاد تكون قضاياها كالقضايا الرياضية نفسها".

وتأكيد المذهب المادى لدى شميل ليس فقط لأنه يعبر عـن الحقيقـة الوحيدة التى يعرفها هو، بل- وهذا هو الأهم- لنشر مذهب النشوء، والذى لا يمكن أن تتقبله الأذهان دون خلفية طبيعية مادية، أى أنه أراد تهيئة الأذهان قبل أن يقوم بنشر الداروينية "وما عنيت بتقرير هذه الحقيقة أولاً إلا لغرض أهم وهو جعلها توطئة لتأييد مذهب دارون فى النشوء والتحول إلى أقصـاه بإعداد الأفكار له. إذ لا يخفى أن هذا المذهب كان لذلك العهد لا يجرؤ أحـد بيننا أن يتكلم عنه إلا فى معرض النفى"(١١). ويصـبح مـذهب دارون فـى النشوء والارتقاء هو العلم الأوحد والحقيقة الأولى التى يمكن تطبيقها علـى الكون والإنسان وحتى الاجتماع الإنسانى.

ولعل التساؤل المشروع الآن هو على أى أساس بنى شميل تصـوره هذا عن الحقيقة؟ أو بطريقة أخرى ما هى الدوافع التى جعلت شميل يتبنـى فكرة الحقيقة كتعبير عن أفكاره وفلسفته؟

والإجابة عن هذا السؤال تتركز فى منطق البحث لدى شميل، فقد قلنا منذ قليل إن هناك منطقًا ما يربط فكر شميل ولا يجعله يبدو مفككًا، بل كـل

شيء يبدو أن له أهمية وحيوى لغيره، كما أنه يستند على غيره من أسباب تنهض دليلاً على نتائج تأتى فيما بعد، من هذا المنطلق نعزو فكرة الحقيقة عند شميل إلى نقطتين غاية فى الأهمية، وهما تتعلقان بطبيعة تلك المادية الميكانيكية التى تبناها شميل: أولاهما، أن مجموع المعارف العلمية أو الأفكار تغير العالم، لذا انحصر تفكير شميل فى ضرورة أن تُعبِّر تلك الأفكار التى سوف تغير العالم عن الحقيقة التى ينشدها، وكأنه حصر وظيفة الحقيقة على تغيير الواقع بجعل حقيقته أقرب إلى العملية. وثانى النقاط أن هذه الأفكار والمعارف تتطلب من يقوم بنشرها على العامة، وهو دور لا يمكن أن يقوم به عنده إلا الخاصة من العلماء والفلاسفة الطبيعيين، وعلى دورهم هذا تتوقف نسبة تطور المجتمعات باعتبارهم القائمين على الحقيقة من حيث الوصول إليها عند اكتشافها ثم نشرهم لها فيما بعد. وسوف نحاول فيما يلى التعرض إلى هاتين النقطتين تفصيلاً، وسنبدأ بالأولى منهما لنتعرف على مزيد من طبيعة تلك الحقيقة وكيفية الوصول إليها:

الحقيقة لدى شميل ترتبط ارتباطًا لا ينفصل عن العلم، إذ إن كل حقيقة تخرج عن العلم لا تعتبر من وجهة نظره حقيقة، بل تعتبر إحدى تخريجات الآراء الفلسفية، التى لا تعتمد إلا على خيالات أصحابها. إذن الحقيقة لديه ينبغى أن تكون "نتيجة لازمة لأبحاث علمية خارجة من معمل الطبيعى، وداخلة فى بوتقة الكيماوى، وواقعة تحت مشراط المشرح".(١٢) إذن فهى حقيقة مادية تستند على المادة وتستقى من الطبيعة ومن هذا العالم المادى وجودها، هذا العالم الذى "ليس فيه فوق ولا تحت ولا وراء ولا أمام. فليس فيه مادة غريبة أو قوة غريبة تدخل إليه أو تخرج منه"(١٣)، حيث إن العلم الذى تستند عليه هذه الحقيقة "يرى أن المواد والقوى الموجودة فى الطبيعة والمشتركة بين سائر كائناتها كافية وحدها لتفسير جميع تحولاتها وأفعالها البسيطة والمركبة الراقية"(١٤). إذن الكائنات فى الطبيعة من أصل واحد، تبعًا

لما يقره المذهب العضوى الداروينى وهو ما أيده العلم، وتبعًا أيضًا لمذهب وحدة الوجود المستخلص من بعض متصوفة الشرق ويؤيد هذا المذهب العلمى. العلم الطبيعى إذن استطاع أن يسقط "الحواجز بين الكائنات فى الطبيعة (ويثبت) أنها جميعًا من حى وجماد وإنسان وحيوان من أصل واحد مشترك فى موادها وقواها وأنها جميعًا متحولات بعضها إلى بعض ومنحلات بعضها إلى بعض"(١٥). وعلى هذا فالحقيقة الكبرى التى لا ينبغى أن يتبادر إلينا الشك فيها ولو للحظة ".. أن الإنسان بمواده وقواه طبيعى هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة وموجود فيها"(١٦)، "وأن لا فرق فى المبدأ ولا فى المعاد بين جميع الكائنات من أعلى الإنسان إلى أدنى الجماد، فجميعها فى تكوينها من عناصر طبيعية واحدة وتتمشى فى أفعالها على نواميس طبيعية واحدة مشتركة بينها جميعًا"(١٧)، هذا جميعه كفيلٌ بأن يوجه اهتمام الإنسان إلى إخضاع ظواهر الطبيعة إلى الاختبار العلمى التجريبى حتى يستطيع أن يصل إلى الحقيقة التى يريدها شميل، وأن ينبذ كل منهج غير علمى فى الوصول إلى الحقيقة، خاصة بعد أن عرفنا الطبيعة المادية لهذه الحقيقة.

على الإنسان إذن أن ينبذ التفسير الدينى للظواهر، وفى نفس الوقت عليه أن يوجه نظره إلى ما يستحق البحث والدرس، ويتعجب شميل من هؤلاء الذين يتركون الجدير بأهمية بحثهم إلى البحث فيما لا طائل تحته: "أليس من الغريب أن يكون الإنسان قد خبر غير المنظور وبحث السماوات العلى وقاسها بالشبر وعرف طوائف الجن وعدد الملائكة والأبالسة قبل أن يتعرف أديم الطبقة الأولى من الأرض التى تطؤها قدمه كل يوم والتى هى منشأ غذائه ومنبت كسائه ومنبع مائه والتى هى مهده والتى هى لحده"(١٨). إن محاولة تخطى هذه الغيبيات للبحث فى الطبيعة كفيل بأن يقذف بالإنسان فى أحضان الحقيقة الوحيدة الجديرة بالاهتمام، حيث إن الإنسان عندما "... وجه نظره إلى الطبيعة المحسوسة، حينئذ أخذ يخطو فى ارتقائه خطى الجبابرة

إلى أن صارت خطاه فى أيامه وسنيه كما كانت فى الماضـــى فـــى قرونـــه وعشرات قرونه"(١٩).

ولعل مذهب دارون الذى رأيناه يدخل فى كل ما سقناه منذ قليل، هـــو المنهج العلمى الأوحد الذى يمكننا أن نعزو إليه أهم مرتكزات تلك الحقيقـــة عند شميل، فلقد وجدنا منذ قليل إصرار شميل على إبعاد ما ليس بطبيعى أو بمحسوس عن مجال اهتمامه وبحثه، مســـايرة لـــذلك المـــذهب العضـــوى البيولوجى لدارون، ووجدناه أيضًا فى مادة الحقيقة يرجعها جميعًا من جمـــاد ونبات وحيوان وإنسان إلى أصل واحد وحقيقة واحدة تخضع لناموس التحول ونواميس الطبيعة الأخرى التى تنطبق عليهم جميعًا، رأيناه يستلهم دارون فى أفكاره وآرائه باعتبار أن كل ما يسوقه فى تأكيد المذهب المادى هو الخلفيـــة المطلوبة منه لكى تستطيع العقول أن تتقبل منه ذلك المذهب وتتفهمه، لأنـــه يؤمن بأن "تحول مجرى أفكار الإنسان فى جميع مباحثه إلـــى هـــذه الجهـــة (العلوم الطبيعية والتقدم الهائل فى جميع المجالات) سيكشف له أسرارًا كثيرة فى الطبيعة، ليس المعلوم منها له اليوم إلا نزرًا يسيرًا بالنسبة إليهـــا تزيـــده علمًا وقوة وتضطره بحكم الضرورة قلب سائر ما بنـــاه علـــى غيـــر هـــذا الأساس"(٢٠). ويرى شميل أن هذه المعرفة لن تتأتى بمعرفة قوى المادة فقط، بل بمعرفة مذهب دارون التطورى فى تحولها "إذا علمت أن سر قوته لـــيس بتعرفه خصائص المادة وخواص القوى البادية فيها كـــالحرارة والكهربائيـــة والنور والجاذبية على إطلاقها والألفة الكيماوية حتى القوى الحيويـــة، بـــل بمعرفة تحول هذه القوى بعضها إلى بعض وربطها بناموس عـــام يشـــملها جميعًا- أعظمت شأن مذهب النشوء والتحول"(٢١). ويلاحظ شميل أن أهميـــة دارون فيما أتى به من براهين طبيعية فتحت المجال لآخرين لكى يخرجـــوا بمذهبه عن إطاره البيولوجى، "والحق أن فضل دارون العظيم ليس فى فكرة وضع أساس هذا المذهب، بل فى تأييده له بالأدلة العلمية الطبيعية، وجعلـــه

صالحًا لا لأن يطبق على الأحياء وحدها فقط بل لأن يشمل الطبيعة كلهـــا لا فى الأرض ومواليدها الجماد والنبات والحيوان فقط بل فى السماء وأجرامها أيضًا"(٢٢)، ولكى يصل دارون إلى هذه النتيجة فقد استفاد بكل ما جاء قبله فى زعزعة مذهب الخلق النوعى المستقل ليؤيد مذهب التحول وينسبه لأســباب طبيعية مختلفة "حدت به إلى وضع مذهبه الشهير وهو الانتخاب الطبيعى تبعًا لناموس المطابقة القائم على تنازع البقاء وبقاء الأنسب"(٢٣). وعلى الرغم من أن دارون لم يقُل بالتولد الذاتى، ولم يصل إلى تطبيق مذهبــه علـــى ســـائر الطبيعة- فإن معتنقى مذهبه فى إنجلترا وألمانيا (هكسلى وسبنســر وهِيْكِــل وبخنر) قد قاموا بذلك، حتى أصبحت الفلسفة التى يقوم عليها مذهب النشوء والتحول هى الاعتراف بوحدة كل القوى فى الطبيعة لكـــى يثبـــت تحولهـــا بعضها إلى بعض؛ لأن مذهب النشوء كما يقره ويعترف به شـــميل- كمـــا رأينا- لابد وأن يستلزم ضرورة القول بمادية الكون. أضحى مذهب التطور إذن هو محور اهتمامات شميل ومنبع أفكاره ومؤلفاته: "لم يلبـــث (مـــذهب التطور) أن صار موقف أفكارى وموضوع حديثى وغرضى فى كل كتاباتى بعد مبارحتى للمدرسة ورحلتى إلى أوروبا واطلاعى على هذا المذهب فـــى مؤلفات أصحابه"(٢٤)، فما دعاه إلى مطالبة السلطات بتطبيق مبادئ وأســـس هذا المذهب وإعداد الأذهان بتعليمه فى المدارس والجامعات بوصفه حقيقـــة علمية ناصعة ينبغى تعلمها على أنها المبادئ الأساسية اللازمة لمـــن يعمـــل بالفكر والعلم: "ولقد بلغ منى الاقتناع بصحة هذا المذهب أنى صرت أعتبـــر مبادئه أوليات لا يجوز أن تخفى على أبسط متعلم وأقل مفكر"(٢٥). وبـــالرغم من هذه الحقيقة، فإن المجتمعات مازالت تهمل تعليمه، ويصل شـــميل إلـــى سبب تخوف المجتمعات من تعليمه: "فإذا كان الخوف على الدين هو الـــذى يمنع المدارس، خاصة المدارس العالية من تعليم مذهب التحول، فليعلموا أولاً أن هذا المذهب اليوم ليس نظرًا فلسفيًا يحتمل الشك، بل هو مـــذهب علمـــى ثابت أدِلَّته محسوسة لا تقبل النقض.. ولابد من أن يحتل المدارس احـــتلالاً

دائمًا فى زمن قريب"[٢٦]. والمسألة فى نظره هى ألا يسبب هذا الخوف عدم الاستفادة من هذا المذهب نتيجة للفائدة الكبيرة التى ستعود على المجتمع والطلبة من تعلمه: "لأنا لا نريد أن يكون هذا الخوف اليوم سببًا لحرمان التعليم من فوائد هذا المذهب الجمة لجميع فروعه العلمية والأدبية والتاريخية؛ إذ ما من مذهب حتى الآن ظهر بهذا الاتساع شاملاً لجميع معارف الإنسان"[٢٧].

وبعد أن حاولنا تلمس طبيعة الحقيقة لدى شميل، نجد أنفسنا أمام تساؤل يفرض نفسه علينا من خلال معالجتنا تلك، ألا وهو: هل نستطيع أن نجد تعريفًا واضحًا ومحددًا ودقيقًا للحقيقة لدى شميل؟

الواقع يؤكد أن شميّل نفسه لم يؤرقه مثل هذا التساؤل، بدليل أنه لم يقم بمثل هذا التعريف، فهل نعتبر مثل هذا التصرف من جانب شميل قصورًا فى النظر؟ أستطيع تأكيد أن عدم وضع تعريفٍ محددٍ ومسبقٍ للحقيقة من جانب فيلسوفنا لم يأتِ عفويًا ولكنه عمل مقصود من جهة، ومبرر من جهة أخرى، مقصود من حيث كون شميل لم يُرد للحقيقة أن توضع داخل إطارٍ يحبسها ويحد من حريتها وانطلاقها وارتقائها وتطورها، ومن الجهة الأخرى فإن محاولة وضع هذا التعريف كفيلة بأن توقع شميل فى التناقض الحاد بين مبادئ مذهبه الداروينى الذى اعتنقه، وبين حقائق الواقع التى تُقرر وتؤكد أن الحقيقة دائمة وأبدًا متجددة ومتطورة، فقد كانت هناك على مستوى المذهب الداروينى بعض الأمور التى لم تحسم علميًا بعد وعلى رأسها التَّولُّد الذاتى، بالإضافة إلى إيمان شميل بالتطور كحقيقة فعلية ومحاولته الرائدة فى تطبيقه على كل مجالات الحياة والعلوم كمنهج استطاع، فى هذه الآونة، أن يُفسِّر به تطور وتقدم المعارف والعلوم قديمًا وفى عصره، على قاعدة مادية طبيعية، مؤمنًا أن التقدم الذى حققته تلك المعارف فى عصره ليس نهاية المطاف، ولكن أمامها طريقًا طويلاً من التطور سوف يكسر أى إطار ويشذ عن أى تعريف،

لذا نستطيع القول إن شميل كان متسقًا مع مذهبه عند عدم وضعه تعريفًا معينًا للحقيقة، إذ أصبح العلم لديه فى هذه الحالة ليس الإطار ولكنه الحقل الذى ينبغى للحقيقة التقدم على أرضيته، والتطور تبعًا لمنهجه واتساقًا مع نتائجه.

ولم يعنِ العلم لدى شميل ما عنيه لدى مفكرى عصره، لقد كان خبيرًا بالعصر الذى عاشه ويعلم تمامًا عقلية معاصريه؛ لذا لم يكن يتورع عن كشف عورات واقعه ومساوئه، بانيًا فى كل مرة على أنقاض ما هدمه جزءًا من الحقيقة التى كان ينشدها، فهو يحدد العلوم التى عرفها معاصروه ليقوم بنقدها نقدًا لاذعًا فيقول عنها: "العلوم التى هى أشبه شىء بهذيان المصدعين ألا وهى علوم الكلام على الإطلاق لتفسير ما لا يفسر وتأويل ما لا يؤول وتطبيق ما لا يطبق"[٢٨]، وهو يقوم بوصف ما آلت إليه علوم عصره واحدًا بعد الآخر "فصارت علوم اللغة مماحكات لا طائل تحتها لا كلامًا وضع للتعبير عن الفكر، والشعر إغرابًا لا إبداعًا فى وصف الحقائق، وعلوم الفقه سخافات يتنزل فيها إلى حد التبذل، والطب شعوذة لاستنزال الأسرار وتحويل الأقدار، وعلوم القوانين لاهوتًا ثانيًا لا يفهم، وعلم المحاماة مخرقة وتفننًا فى المشاغبات لا دليلاً مرشدًا إلى الحق رادعًا للباطل، وصارت علوم الآداب والفلسفة المترتبة على ذلك كله هيامًا فى الأوهام لا ضابط لها إلا الخيال"[٢٩]، وأسوأ الوقائع التى يرصدها شميل نتيجة لهذه العلوم هى أنه "على هذه المبادئ النخرة شاد الإنسان بنيان نظاماته الاجتماعية المتقلقلة التى طالما أنَّ الاجتماع منها حتى بلغ صراخه عنان السماء"[٣٠]، مما نتج عنه بالمقابل أسوأ النتائج التى يحاول شميل مجاهدتها، ومن هذه النتائج التى سببتها هذه العلوم الباطلة هى أنها "أضلت عقولاً كثيرة وغلَّت عن العمل أيادى كثيرة فلم تنفع الاجتماع بشىء بل أضرته إذ أضلته وأصبحت عالة عليه وهى فوق ذلك اغتصبت مقامًا لها فيه"[٣١]. وعلى الرغم مما سببته هذه العلوم للمجتمع فشميل يتعجب من هؤلاء الذين يعلون من قدرها على حساب

العلوم الحقيقية الجديرة بالاهتمام "وليس العجب من أن طائفة البـداغوجيين يرفعون شأن هذه العلوم إلى حد فائق ويطلقون عليها اسم الآداب العالية، بل العجب من تهجم بعضهم على الحط من شـأن العلـوم الحقيقيـة بالنسـبة إليها"[٣٢]، ويتساءل شميل متعجبًا من بنى جيله "هـل تلـك العلـوم العاليـة والآداب الرائعة كما يسمونها هى مرقاة يرقى بها أو سلم يصعد عليـه إلـى العلوم الحقيقية، أم هى بالحقيقة عقبات فى سبيلها"[٣٣]. إنه لم يترك أية فرصة إلا وانتهزها ليسخر من هذه العلوم وما تحتوى عليه من معلومـات فارغـة عديمة القيمة "تلك المباحث الرثة المضيقة للعقل المضللة له من فلسفة نظرية وتواريخ كنسيج العناكب وعلوم عالية ككفة الميزان الفارغـة وأقاصـيص كقماقم عفاريت ألف ليلة وليلة"[٣٤]، وبعد أن يوسع شميل لهذه العلوم انتقاداته الحادة التى تهدمها من أساسها، يحاول تشييد أسس علومه على أطلالها حينما يدعو إلى علومه الطبيعية التى ستكون بمثابة المعول لهدم هذه العلوم البالية، فهو يرى ضرورة توجيه الإنسان إلى "العلوم الطبيعية بما فيها مـن فلسـفة اختبارية متينة واسعة التى هى المعول الوحيد كما تقدم لهـدم تلـك العلـوم السخافية وما بنى عليها من النظامات الاجتماعية الفاسدة والأسـاس المتـين الذى يشاد عليه بنيان الاجتماع الباسق فى المستقبل"[٣٥]، وعلى هذا يظهـر البديل لدى شميل عبارة عن علوم الطبيعة؛ "فالعلوم الطبيعية هى أم العلـوم الحقيقية، ويقتضى أن تكون أم العلوم البشرية كافة وأن تُقدَّم على كل شـىء وأن تدخل فى تعليم كل شىء، فيصح نظر الإنسان حينئذ فى لغاته وينـتظم قياسه فى دليله وتقوى فلسفته بارتباطها وتعلو آدابه لانطباقها علـى العمـل وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعى ويتسع عقله لانطلاقـه من قيوده المتناقضة وتقيده بنظام واحد شامل ذى اتساع لا يحـد، وتصـح أحكامه لترتيبها على القياس الصحيح ويسرع ارتقاؤه لانطباقه فى سيره بـه على نواميس الكون"[٣٦]، وهكذا يضع شميل بديله كضرورة لا غنـى عنهـا لملازمتها ارتقاء الإنسان على كل الأصعدة، وهكذا أيضًا نُفاجأ بـأن شـميل

بدلاً من أن يضع تعريفًا دقيقًا للحقيقة عنده، نجده يعرّف العقل أو مجال الحقيقة الذى لا يمكن لها إلا أن تسير فى ركابه، وهو يحدد هذا المجال تحديدًا دقيقًا حينما يحدد طبيعة العلم الذى يختلف عن العلوم التى يعرفها معاصروه "وأريد بالعلم الطبيعى القليل الانتشار اليوم لا علم الجدل النظرى الذى يستطيع أن يطرقه كل مفكر"(٣٧)، ويحدد منهج هذا العلم فى جملة قصيرة بقوله: "والعلم الذى أعنيه هو علم خبرة ويقين لا علم حدس وتخمين"(٣٨). والواقع أن شميل باعتباره فيلسوفًا لا تنتهى مهمته عندما يحدد مناهجه الجديدة فى الوصول إلى الحقيقة، بحيث إن كل من ينهج نفس نهجه لابد أن يصل إلى حقيقته المنشودة، لدى شميل. والصورة لا تتضح إلا بمعرفة كيف تتم المعرفة، وعلى نفس القدر من أهمية امتطائنا العلم العملى عنده، لذا سوف نحاول فى الجزء المتبقى فى هذا الفصل تناول هذا الجانب الذى يخدم فى الأساس الحقيقة لديه، فإذا كان العلم العملى هو سلمنا للوصول إلى الحقيقة؛ فإن من الكياسة معرفة كيف تتم هذه المعرفة، مما يجعلنا عند الوصول إليها أقدر على الاستفادة منها وتطويعها فى خدمة الإنسان وتطوره.

إلا أن هذه النقطة تجعلنا نتساءل هل هناك فعلاً نظرية ما للمعرفة لدى شبلى شميل؟ الواقع الذى نرصده يقول: إن تبنى شميل للمادية الميكانيكية فرض عليه الاهتمام بالمعرفة، باعتبار أن المعرفة لديه ترتبط بالحقيقة، إذ المعرفة الجديرة بالاستيعاب هى معرفة الحقيقة، وتماشيًا مع مذهبه المادى يتبنى نظرية للمعرفة تتواءم مع هذا المنهج، وتعتمد أساسًا على الحواس والعقل، ولكن ما وظيفة الحواس لديه؟ ومن ثم ما وظيفة العقل وكيف تتم المعرفة من خلال الحواس والعقل؟

هذا ما سوف نعرض له فيما يلى:

الحواس: يقسم شميل الحواس– متماشيًا مع المعروف من علوم عصره– إلى ثلاثة أنواع: الحس المعلوم، وغير المعلوم، ثم غير المحسوس.

والأول منها وهو المعلوم يمكنه أن يتحول إلى غير المعلوم أو العكس، كإعمالنا النظر فى تعلم القراءة مثلاً ثم استطاعتنا بعد ذلك قراءة صفحة دون تفكر أو تدبر، وهو هنا نتيجة لتحول الحس المعلوم إلى غير المعلوم، وهو ما يمكن قوله أيضًا فى بعض الأعمال الاعتيادية كالمشى، فإن الدماغ الذى هو عضو الإدراك كثيرًا جدًّا ما يكون لاهيًا عنها بغيرها وتتم دون تدخل منه، كما أن أعضاءنا الباطنة تعمل دون إرادتنا وبغير تدخل منا كما يتم فى ضربات القلب والتنفس وهضم الأطعمة .. إلخ. وهو يلحق فى ترتيبه الحس غير المعلوم بالحس غير المحسوس، إذ إن هذه الأنواع جميعًا من طبيعة واحدة، ولذلك يمكن القول إن "الحس هو أعم صفات الحياة، فكل ما يعيش يحس ويمكن تخديره حيوانًا كان أم نباتًا"(٣٩)، وشميل يحدد وبدقة وظيفة الحواس، بحيث يستبعد من تصور القارئ أى خلط فى عمل الحواس، فهى لديه "ليست إلا سطوحًا ترتسم عليها التأثيرات الآتية من الخارج"(٤٠)، وعمل أعضاء الحواس فى هذه الحالة هى نقل تلك التأثرات، إذ إنها "ليست إلا آلات لنقل التأثرات إلى المركز العام"(٤١)، هذا المركز العام إذن هو الذى يقوم بترجمة تلك الإحساسات "ومن ذلك يفهم عندما نتأثر من الشعور بالسمع أو البصر أو الشم أو الذوق أو اللمس أن هذا الشعور إنما يكون فى الدماغ وليس فى الأعضاء الأخرى"(٤٢)، ويصبح الشعور الخارجى إذن هو ما يترجم فى المراكز المتخصصة، حيث "إن مركز السمع هو الذى يسمع ومركز البصر هو الذى يبصر ومركز الشم هو الذى يدرك المشموم ومركز الذوق هو الذى يحكم على الطعوم ومركز اللمس هو الذى يدرك الملموس وليس الأذنان أو العينان أو الأنف أو اللسان أو الجلد. وهذا الشعور سمى شعورًا خارجيًا"(٤٣)، وعلى العكس من ذلك يكون الشعور الداخلى، فهو يقوم "فى الدماغ ويرد تصوره إلى الحواس من دون أن يكون مع ذلك للأسباب الواصلة دخل فى الأمر كرؤية شخص غير ماثل أمامنا وسماع صوت دون وجود صائت على مسمع منا"(٤٤)، لذا فهو "تأثير داخلى محض لا علاقة له

أو صلة بالمؤثرات الخارجية وإن بنى عليها ويحصل فى الدماغ عن تهيج فيه لأسباب قد تخفى أحيانًا كثيرة، بعضه خاص بقوة الإدراك التى تتصور تصورات بسيطة أو مركبة، والبعض الآخر خاص بالذاكرة التى تحضر للدماغ صور الحوادث التى تأثر بها سابقًا وهى إما بسيطة كما يشاهد فى الأحلام التى هى من نفس طبيعة التخيلات، أو غير عادية وتكون نتيجة مرض فى حالة الدماغ العصبية"(٤٥)، ولعل تلك النقطة قد أفادت شبلى شميل- عرضيًا- حينما أرجعت الأمراض التى تصيب الدماغ إلى أسباب طبيعية صرفة، وكان السائد فى محيطه غير ذلك، ولأن هذا الشعور الداخلى هو من أهم أسباب تلك الأمراض، نجد شميل يركز على هذه النقطة "الدماغ بالنسبة إلى هذا الشعور الداخلى إما صحيح وإما مشوش تشويشًا عارضيًا وإما مريض تمامًا كما فى الجنون"(٤٦)، وعلى الرغم من أن شميل يعترف بأن "جميع معارف الإنسان اكتسابية صادرة عن الحواس"(٤٧)، فإنه لا ينكر فى نفس الوقت أن هذه الحواس نفسها من الممكن أن تنخدع وتتوهم غير الحقيقة، إلا أن هذا التوهم والانخداع مقارنةً بالشعور الداخلى يعتبر بنسبة أقل بكل المقاييس، حيث إن المشاعر الباطنة تبنى أحكامها على ما تنقله الحواس الخارجية، وبالتالى إذا أخطأت الأولى فستبنى الأحكام على خطأ وفى ذلك تضاعف للخطأ نفسه، "ولئن كان الحس الظاهر نفسه يخدع ويقع فى التوهم أحيانًا كثيرة، إلا أنه أقل انخداعًا من المشاعر الباطنة منقادة فى أحكامها إلى ما تنقله الحواس الظاهرة نفسها، خلافًا لمن يرى لها الاستقلال".

والواقع أن الحديث عن الحس منفصلاً عن الحركة يعدمه تلك الوظيفة التى أوضحها شميل، إذ إنه عبارة عن "إدراكنا الحركة الحاصلة فينا"(٤٨)، باعتبار أن الحس نفسه "هو الكيفية التى تتصل الحركة بها إلى مشاعرنا الباطنية"(٤٩)، وفى المقابل فالحركة هى "الكيفية التى تتصل الحركة بها إلى المشاعر الظاهرة"(٥٠)، وتصبح الحركة أيضًا هى "إدراكنا الحس الحاصل فى

سوانا"[٥١]، هكذا لا يمكننا تصور حِسٍّ دون تصور حركة ما تصاحبه، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وعلى هذا فـ "الحس موجود فى العالم حيث توجد الحركة على صور تتفاوت فى الوضوح والخفاء"[٥٢].

العقل: وفيما يتصل بالعقل، نجد أن شميل ينظر إليه لا باعتباره كيانًا قائمًا بذاته أو كيانًا ماديًا متحيزًا فى المكان، بل ينظر إليه باعتباره فعلاً من أفعال الدماغ، وعلى هذا يصبح "النظر فى العقل كالنظر فى وظائف الأعضاء باعتبار أنه عمل مادى: فكل ما يتطرق إلى المادة من نواميس النشوء والتحول ويؤثر فيها يؤثر فى العقل نفسه الذى هو ليس إلا فعلاً من أفعال الدماغ"[٥٣]، لذا لا ينبغى لنا أن نتصور أنه بتشريح الدماغ يمكننا اكتشاف شىء ما يخرج عن طبيعة الجسم من حيث إنه جسد مادى، فلو "انحلت مادة الدماغ إلى بسائطها انحل العقل إلى القوى المودعة فى تلك البسائط ولم يتطاير منه شىء إلى الخارج"[٥٤]، وعلى الرغم من أن شميل يميز النفس عن العقل باعتبار أن الأولى "حالة من القوة المتصلة بالمادة"[٥٥]؛ فإنه-مع ذلك- يعتبرها كالعقل فعلاً من أفعال الدماغ؛ حيث "تعتبر النفس كالعقل فعلاً من أفعال الدماغ خاضعة لجميع المؤثرات التى تؤثر فى مادته"[٥٦]، لذا نجده فى أحيان كثيرة لا يفصل فى المعنى بين كلمتى النفسى أو على حد تعبيره "البيسكولوجى" و"العقلى" فيستخدمهما بنفس المعنى. وعلى هذا الأساس التشريحى الذى يستند عليه شميل يحلو له أن يقارن بين كبر الدماغ وما يصاحبه من ارتقاء وفهم، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الشعوب، فهو يرى "أن معدل ثقل الدماغ هو أقل من شعب سافل منه فى شعب عالٍ، وفى أقل الناس عقلاً منه فى أعقلهم، وفى النساء منه فى الرجال وغيرِ ذلك نادر والنادر لا يعتد به"[٥٧]، وبالإجمال يكون من "المقرر أن القوى العاقلة تابعة لحالة الدماغ أو بالأحرى لمركز هذه القوى وهو فى الحيوان العالى أعظم فى الذكر منه فى الأنثى؛ ولذلك كان الذكر أعقل من

الأنثى بإجماع الحكماء والطبيعيين"(٥٨). وشميل ينفى أن تكون هناك معارف غريزية بالعقل (على عكس الفلسفات المثالية) كما أنه ينفى أيضًا أن تكون مصادر تلك المعارف المكتسبة غير المادة: "المعانى فى العقل ليست غريزية بل مكتسبة وصادرة عن المادة بواسطة الحواس.. (فا) لمعنى العقلى ليس إلا تأثيرًا ماديًا أو هو صورة المادة المرتسمة فى الدماغ كما ترتسم الصورة فى المرآة"(٥٩). ومعنى أن تكون المعارف العقلية مكتسبة يوضح كثيرًا من الأمور التى لم يفهمها معاصرو شميل، إذ إنها توضح وبطريقة لا تشوبها شائبة أسباب الوهم الذى حاربه شميل والأسباب التى تؤدى بالعقل إلى أن يخطئ فى أحكامه: "إذا علمت أن جميع معارف الإنسان مكتسبة حكمت معنا بأن أفكاره مكتسبة أيضًا وعقله مكتسب كذلك وإذا كان العقل مكتسبًا كان عرضة للانخداع لعدم تبينه الأشياء كما هى فى كل الأحوال ولأول وهلة"(٦٠)، وبما أن العقل "يسير فى الطريق التى يألفها وينمو على المبادئ التى ينشأ فيها صحيحة كانت أو فاسدة.."(٦١)، فإنه فى هذه الحالة يكون أبعد ما يكون عن الحقيقة المنشودة، خاصة حينما يتكرر انخداع العقل فهو يشب عليه وينمو "حتى يغدو فيه من الغرائز فيصير عنده كل أمر مخالف لما تربى عليه خطأ وإن كان صحيحًا"(٦٢).

والتأثيرات التى يتأثر بها العقل وتبعده عن الحقيقة تختلف تبعًا لطبيعة المؤثرات نفسها وتبعًا لاختباره إياها، وبالتالى فهى تختلف تبعًا للإقليم: "تأثر العقل بالمؤثرات وأحكامه بها تختلف كثيرًا بالنظر إلى اختلافها واختباره إياها، فكلما كانت أشد غرابة وأعظم اختلافًا كان العقل أشد انفعالاً بها وأعظم تأثرًا ولهذا كانت أميال العقل وتصوراته تختلف حسب اختلاف الأقاليم"(٦٣)، وبما أن شميل يؤمن بأنه "لا يغير مجرى الأفكار إلا تغير المبادئ وأقرب المبادئ إلى الحقيقة ما وافق الاختبار"(٦٤)، فهو يرجع لعدم ممارسة ذلك الاختبار التوهم الذى يقع فيه العقل؛ إذ "كلما كان العقل أقل اختبارًا للمؤثرات

كان أكثر توهمًا فيها فإنه كثيرًا ما يتوهم بها أمرًا ثم لا يلبث أن ينفيه عنها بعد أن يزداد اختبارًا لها وقد يصعب عليه ذلك إن تمكن الوهم فيه"(٦٥)، وشميل بالإضافة إلى ما سبق لا ينسى تقرير أن العقل الذى يميز الإنسان عن سائر كائنات الطبيعة هو انعكاس لتلك الحياة الجماعية التى يحياها داخل المجتمع، وذلك حتى لا تبدو معالجته منصبة على الفرد وكأنه حقيقة منغلقة على ذاتها وفى علاقة دائمة بالطبيعة، إذ الواقع أن علاقته بالطبيعة كانت وستظل علاقة ذات طابع جماعى وليست فردية: "والعقل الذى يضع الإنسان فى مركز يميزه عن سائر المخلوقات ليس سوى نتيجة مجتمع إحساساته المشتركة بعضها مع بعض"(٦٦). هذا الحس الجماعى المشترك، تعبير عن الحياة التى نحياها جميعًا معًا، وبالتالى ينبغى أن توصلنا الحقائق التى نصل إليها عن طريق الحواس والعقل إلى أن نعيش فى سلام وسعادة مع أنفسنا ومع الآخرين. والطريف أن نظرية المعرفة لدى شميل لا تنتهى بمعرفة الحقيقة والتصرف على أساسها فقط، بل تقفز إلى مجال الأخلاق أيضًا، إذ إن المعرفة ستوصل الإنسان إلى بعض القيم الرفيعة الإيجابية التى يحتاج إليها الاجتماع الإنسانى؛ لذا "فإذا صدقت الحواس فى نقلها التأثيرات إلى العقل وصدق العقل فى أحكامه واعتدلت الإرادة فى شهواتها تولد عن هذه الصفة الأولية الغريزية كثير من الصفات الفرعية الرفيعة كالكرم والشرف والشهامة والمروءة والصدق والعدل وحب الألفة والتعاون وغير ذلك من الصفات الحسنة التى تسبب راحة الإنسان وسعادته منفردًا ومجتمعًا"(٦٧)، وفى المقابل "إذا انخدعت الحواس فى نقلها وكذب العقل فى حكمه وضلت الإرادة فى شهواتها فيتولد عنها الدناءة والكبرياء والجبن والكذب والظلم ورياء المحكوم واستبداد الحاكم والانفراد وغير ذلك من الصفات السافلة التى ترجع على الفرد بالويل وعلى الاجتماع الإنسانى بالخراب"(٦٨). وهكذا تتوقف المعرفة وحتى الحياة الأخلاقية للناس على مدى ميكانيكية التعاون والتفاعل المزدوج والصادق بين الحواس والعقل للوصول إلى الحقيقة.

هوامش: الفصل الأول

(١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١، ص ٥.
(٢) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١، ص ٥.
(٣) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ص ٣٤٤ (الهامش).
(٤) المرجع السابق، مقالة ١، ص ٤.
(٥) المرجع السابق، مقالة ١، ص ٤.
(٦) المرجع السابق، مقالة ٨، ص ٧١.
(٧) د. ش ش، الآراء، ص ٦.
(٨) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٨، ص ٧١.
(٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ص٢٤٣- ٢٤٤.
(١٠) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ص٤.
(١١) المرجع السابق، مقدمة طـ٢، ص ٢٤-٢٥.
(١٢) د. ش ش، الآراء، ص٣.
(١٣) المرجع السابق، ص ٤.
(١٤) المرجع السابق، ص٩.
(١٥) المرجع السابق، ص ٨-٩.
(١٦) المرجع السابق، ص ٩.
(١٧) المرجع السابق، ص٤.
(١٨) د. ش ش، الآراء، ص ١٢ - ١٣.
(١٩) المرجع السابق، ص ١٩.
(٢٠) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص ١٤ - ١٥.
(٢١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٢) المرجع السابق، ص ١٥.
(٢٣) المرجع السابق، ص ١٦.
(٢٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص ٢٦-٢٧.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٧.
(٢٦) د. ش ش، الآراء، ص ٢٩.
(٢٧) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٨) د. ش ش، المجموعة، جـ١، المقدمة، ص ٣.
(٢٩) المرجع السابق، ص٤.
(٣٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣١) المرجع السابق، ص ٣.
(٣٢) المرجع السابق، ص ٤.
(٣٣) المرجع السابق، ص ٨.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٤.
(٣٥) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط٢، ص ١٤.
(٣٦) المرجع السابق، ص ٨.
(٣٧) د. ش ش، الآراء، ص ١٢.
(٣٨) المرجع السابق، ص ٧.
(٣٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، (ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى، طبعة سنة ١٨٧٨م) ص ٣١٦.
(٤٠) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٨، ص ٢٥٠.
(٤١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٥١.
(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥٢.
(٤٧) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، ص٤٧.
(٤٨) د. أحمد ماضى، مجلة الفكر المعاصر، العدد ١٦، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، تصدر عن "مركز الإنماء القومى"، ص ٩١.
(٤٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥٣) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط٢، ص ٢٧.
(٥٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥٠، ص ٢٦٧.
(٥٥) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥٠، ص ٢٦٧.
(٥٦) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥٢، ص ٢٨٠.
(٥٧) المرجع السابق، المقالة ١٢، ص ١١٣ – ١١٤.
(٥٨) المرجع السابق، المقالة ١١، ص ٩٧.
(٥٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٣٢.
(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٣٧.
(٦١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٦٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.
(٦٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١، ص٣.
(٦٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٣٧.
(٦٥) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١، ص ٣.

(٦٦) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى مـن سـنة ١٨٧٨، ص ٣١٧.

(٦٧) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١، ص ٧.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٨.

الفصل الثانى

الحقيقة باعتبارها ضرورة اجتماعية

إن أهمية الحقيقة وبلوغ معرفتها بالطريقة التى ذكرناها لدى شميل أمرٌ فى غاية الأهمية؛ وذلك لإيمانه الراسخ بأن هذه المعارف سوف تغير من واقعه وستصلح من مجتمعه، وقد بيَّنا فى الفصل السابق تلك القاعدة التى ينبغى أن تفهم عليها "الحقيقة"، أى طبيعة تلك "الحقيقة" نفسها، و"الحقيقة" كما أوضحناها لديه لا تعود إلى ما كان يعتقده اليونانيون فى لذة المعرفة، لكن تعود إلى تسخيرها لتغيير المجتمع والواقع، إذ إنها كما ذكرنا من قبل "لا يكفى أن تعلم بل يجب أن تُقال أيضًا وإلا بقى الناس فى العمى وساءوا مصيرًا"،[١] وتبرز الحقيقة لديه من هذه الجهة كضرورة اجتماعية لنشرها على العامة، إذ إن هناك دورًا غاية فى الأهمية يقوم به الخاصة، وهم الحكماء والعلماء الطبيعيون من وجهة نظر شميل- نحو العامة من الناس، هذا الدور يعوِّل عليه شميل فى كل فلسفته حتى تتقدم لاحتلال مكانها اللائق فى مستقبل الأيام؛ إذ إنه دورٌ يعمل على الإسراع بنشر المعارف والأفكار الجديدة التى لا تتعارض مع الطبيعة، حيث تنسجم تمامًا مع العلوم الطبيعية التى اعتبرها أم العلوم الحقيقية- كما سبق- ويود لو يجعلها أم العلوم البشرية جميعًا، "وأن تقدم على كل شيء وأن تدخل فى تعليم كل شيء فيصح نظر الإنسان حينئذ فى لغاته وينتظم قياسه فى دليله وتقوى فلسفته بارتباطها وتعلو آدابه لانطباقها على العمل وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعى ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة وتقيده بنظام واحد شامل ذى اتساع لا يحد وتصح أحكامه لتربيتها على القياس الصحيح ويسرع ارتقاؤه لانطباقه فى سيره به على نواميس الكون"[٢]، ولن يتم ذلك جميعه إلا

بهؤلاء الذين يقومون بنشر هذا العلم بين الناس، إنهم الخاصة وهم المؤهَّلون لذلك عنده؛ إذ إنهم "قادة العامة وواسطة مرقاتها من حضيض الجهل إلى ذروة العلم إذ لا فكر للعامة إلا بهم ولا رأى إلا منهم"(٣)، هذا الدور الخطير الذى يلعبه الخاصة أو العلماء والفلاسفة الطبيعيون يُلقى على عاتقهم بمهمة مقدسة يُجلُّها شميل كل الإجلال، خاصة حين يحدد طبيعة هذه المهمة الصعبة التى تتطلب رجالاً ذوى طباع خاصة وقدرات لا يستهان بها، فلا غرو فهم "الذين قلبوا بتعاليمهم وجهة الهيئة الاجتماعية إذ زجروا الإنسان من سماء الخيال وردوه إلى أرض الحقيقة غير محترمين تقليدًا ولا راهبين وعيدًا ولا ملاذ لهم إلا العلم ولا دين لهم إلا الحق ولا غاية لهم إلا تخفيف مصائب الإنسان وتقليل ويلاته بإنهاضهم إياه من حضيض الجهل إلى سماء العلم".(٤) وبالرغم من هذه التضحية الكبيرة التى يبذلونها فى خدمة الإنسانية فهم يلاقون كل التعسف والتعنت من هؤلاء الجاهلين التعساء المتمسكين بالقديم، حيث إن "الناس لا يصبرون على بيان الحقيقة بالأدلة والبراهين إذا كانت مخالفة لآرائهم مغايرة لأهوائهم بل ينقضونها بالقوة"(٥)، وبالتالى يذوق هؤلاء العلماء المتقدمون بعلمهم على مواطنيهم الأمرّين على يد هؤلاء المحافظين حينما يوقعون بهم وينسبون هذا الإيقاع لعدالة السماء باعتبارهم مارقين "وأغرب منه أن المصائب التى تحل بأولئك الأفراد الذين ساء بختهم لوجودهم قبل آوانهم والتى مصدرها البشر تعتبر قصاصًا عادلاً عند من يعتقد أن الجزاء يكون على قدر الاستحقاق صادرًا عن قوة سرية تراقب أعمال الإنسان فيقول هذا جزاء الضالين"(٦)، وشميل يرجع الحاجة إلى هؤلاء الخاصة ليس فقط لنشر الحقيقة لتغيير المجتمع، وفكرته التى يشرح بها تلك النقطة تجعله يضع على خط متساوٍ واحد كلاً من: الفوضويين، والاشتراكيين، والمقلقين، والمصلحين، والفلاسفة، وحتى دعاة الأديان على اختلاف مشاربهم باعتبار أنهم جميعًا يجمعهم هدف واحد وهو ترقية مجتمعاتهم مما يمنعها من التقهقر ويدفع بها إلى الأمام، وهذا ليس ناتجًا عن

أفكار جاءوا بها، فهم جميعًا يختلفون فى الوسيلة، إلا أن ما يدفع إلى هذا التقدم هو أن "كل مصلح إذا استبد يحتاج لمصلح يصلحه لذلك كان وجود الضد فى نظام الاجتماع من أعظم مقومات الإصلاح وكلما اشتد الضد اشتد التنازع واشتد التغير أيضًا سنة العوالم فى نشوئها"(٧)، ولنا أن ننظر إلى هذه الخلافات بين المصلحين والتنازع فيما بينهم على ضوء قوانين دارون التى تبناها شميل كلها فى "الصراع من أجل البقاء" و"البقاء للأصلح"، وهكذا لا يغيب دارون فى أى معالجة فكرية لشميل حتى ولو قَلَّت أهميتها. أما القلق الذى يسم بطابعه المجتمعات فى أطوارها المختلفة فى شكل ثورات وتذمر، كفيل بتوضيح السبب وهو نقص أنظمة هذه المجتمعات، وبما أن العمران فى أطواره المتعددة يرتقى فهذا يدلنا على إمكانية إصلاح نقصه، وبالتالى يعطى شميل مشروعية تاريخية لهؤلاء المصلحين من الخاصة، وفى نفس الوقت يزودهم بالأمل فى استكمال مهمتهم المشروعة التى تباركها قوانين الاجتماع نفسها، حيث إن البقاء سيكون حليفهم لتناسق قوانينهم مع الطبيعة، ويكشف شميل النقاب عن بعض الممارسات، التى تخفى عن الكثيرين حتى على هؤلاء المصلحين المضطلعين بمهمتهم، وهى المحاولات التى يقوم بها البعض لتشويه ما يعلنه هؤلاء الناقمون من تعاليم "مما يوهم لأول وهلة أن الاجتماع كما هو على هدى وهم يدفعونه إلى الضلال"(٨)، أو أن هذه التعاليم مجرد هواجس وأحلام مزعومة، ولقد قاموا بالأمس بتشويه الكثير من معارف اليوم وعلى رأسها مذهبا النشوء والاشتراكية وغيرهما من المذاهب والأفكار، ويحاول شميل تفهم الوسائل التى يلجأ إليها هؤلاء الناقمون على أنظمة مجتمعاتهم، وهى تتراوح بين اللين والعنف على مستوى الحركة، أو مقاومة الجهل ونشر العلم على مستوى الدعوة، وهو يتفهم أيضًا "مخاطراتهم بأرواحهم وتعريضهم مصالحهم للعبث بها حتى لقد يبلغ التحمس ببعضهم إلى حد الهوس".(٩) وبعد أن يسوى شميل بين الناقمين على الهيئة الاجتماعية من حيث العامل المشترك الذى يجمعهم، وهو تغيير مجتمعاتهم ودفعها إلى

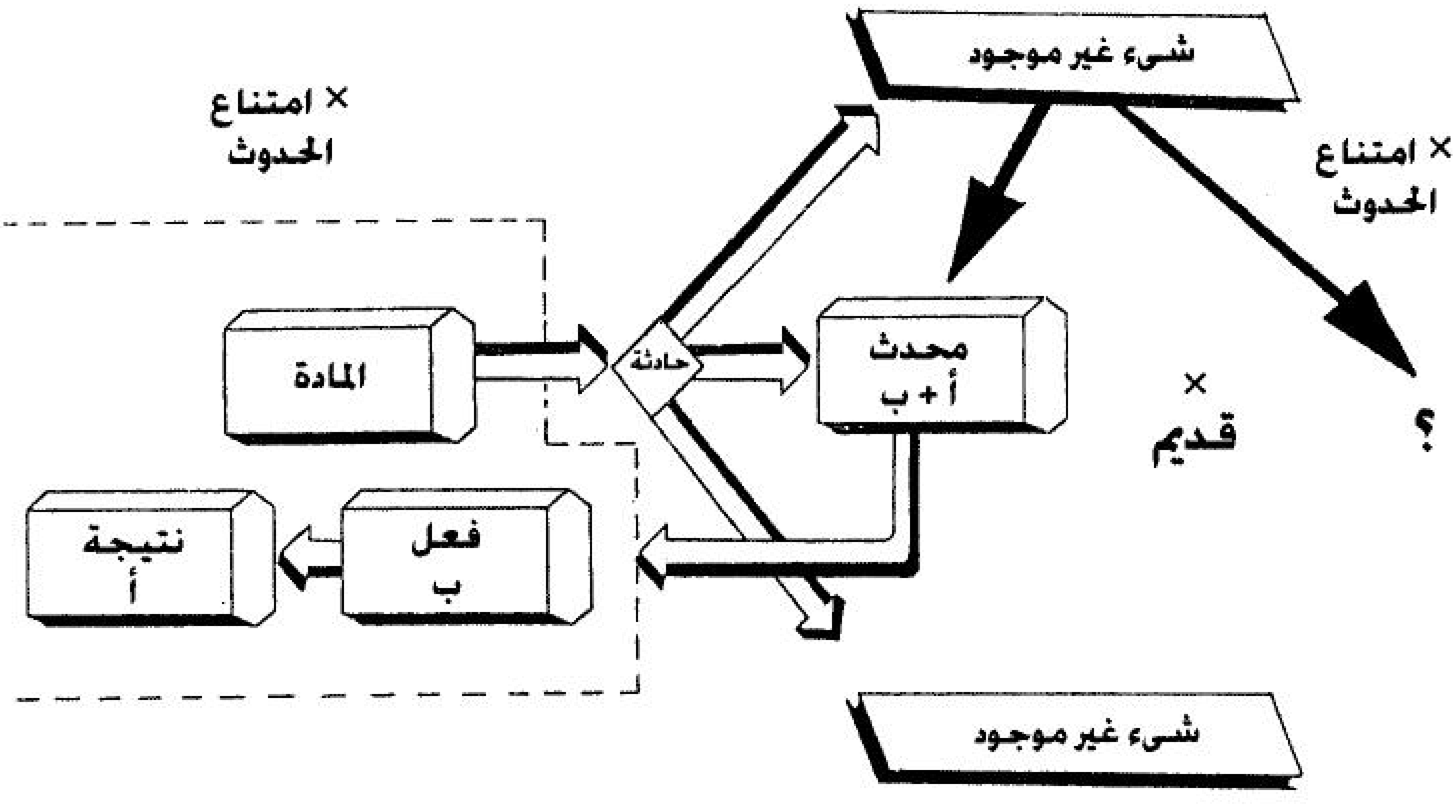
الأمام، ينتقى من بينهم هؤلاء المصلحين الاجتماعيين الطبيعيين (الاشتراكيين)، وهم معقد أمله، وهم المقصودون بتحديده إياهم بالخاصة، إذ إن هؤلاء يتمسكون بتطبيق "ناموس الاقتصاد الاجتماعى الطبيعى"؛ وذلك لكى يوفروا "قوى هذا الاجتماع حتى لا يذهب منها شىء سدى وحتى لا يبقى فيه أحد غير نافع ومنتفع معًا"(١٠)، وهم فى نفس الوقت يتصدون للنظريين من دعاة ما يطلق عليه شميل "ناموس الاقتصاد الاجتماعى القانونى"، وهو ما يحمل الاجتماع على الابتعاد عن أصله الطبيعى ونواميسه الطبيعية.

وفى معرض مطابقة شميل للعمران البشرى بالجسم الحى يُعلى من قدرهم اعتبارًا لذلك الدور المتميز الذى يضطلعون به "والعلماء والحكماء وكل الذين يرشدون الأمة هم بمثابة الكريات المرتقية فى الدماغ الذى هو نفسه لا يزيد عن عقدة عصبية عظمت على سواها كما عظمت الرأس على سائر الفقرات"(١١). هؤلاء الذين يضطهدون اليوم سيخلدون غدًا وسيعلى من قدرهم بعد معرفة شأنهم؛ وذلك راجع لترقى الأمم، "واعلم أن زعماء الرأى المادى اليوم لا يزالون يضطهدون كما كانوا يضطهدون فى الماضى، إلا أن أهل المستقبل سيرفعون شأنهم ويعلون مكانهم ويقيمون لهم التماثيل والأنصاب كما فعلوا اليوم لشاعرنا شيلر إذ أنفقوا لأجله الملايين ولشد ما كان مهملاً فى عصره حتى إنهم لم يهتدوا إلى قبره وجمع رميمه إلا بعد جهد جهيد وعناء شديد"(١٢)، هذا النضال وهذه الجهود التى يبذلها هؤلاء العلماء الماديون خليق بنا أن نتعرف على طريقتهم فى التفكير ومنهجهم فى البحث، إذ إنهم مختلفون عن هؤلاء العلماء التقليديين، الذين يقف معظمهم حجر عثرة ضد تقدم المجتمع ورقيه، وسوف نحاول التعرف على هذه العقلية المنهجية الجديدة من خلال تلك المناظرة الحية التى يقيمها شميل بين أصحاب مذهب الخلق وهم المحافظون والفلاسفة التقليديون عمومًا، وبين مذهب القدم والذى يعتنقه هؤلاء الماديون(١٣)، مما يضع أيدينا على طريقة كل منهما فى التفكير:

الماديون	أصحاب الخلق
المادة كالقوة لا يمكن خلقها ولا ملاشاتها ولا إحداث أى تغيير فيها إلا من جهة الصورة، فهى أزلية بدليلين: أولهما علمى وهو ما قلناه، وثانيهما عقلى لأن العقل لا يسلم بوجود شىء من لا شىء ولا باستحالة شىء إلى لا شىء.	هناك إمكانية لحدوث المادة.
إن كان هناك إمكانية لحدوث المادة فهذا من باب الإيمان وليس العلم.	من باب العلم العقلى (الفلسفة).
العقل لا يعلم شيئًا غير ما يثبت بالاختبار عن طريق العلم.	القول بالجوهر الفرد لم يدركه العلم.
الفلسفة لا يمكن لها إدراك شىء لا يسمح به العلم.	كيف يمكن التسليم بأزلية المادة بلا برهان سوى أنها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ.
القول بالجوهر الفرد من باب القياس العلمى لانطباقه على حوادث ينبغى الاعتراف بها.	لابد للموجود من موجد إذ لا يستطيع أن يوجد نفسه وهكذا حال المادة.
ليس للعالم بداية مطلقة ولا نعلم له نهاية كذلك إذ نحن لا نقول بأنه أوجد نفسه ونسلم به كما هو.	النظام فى الوجود يدل على القصد فلابد إذن من عقل مدرك والمادة غير عاقلة.

ما يقال إنه القصد لوجود أشياء كثيرة لا ينطبق عليها القصد، لذا فهى الضرورة لارتباط العوالم بنواميس تؤثر فى بعضها البعض عند أقل تغير.	كيف يمكن للمادة المتماثلة أن تظهر بصور مختلفة.
المادة كالقوة تمامًا تتحول من حال إلى حال، كما أن تماثل الذات لا ينتج عنه بالضرورة تماثل الصفات وإلا كان العالم جنسًا واحدًا.	القوة واحدة ولكن تحولها لا يمكن أن يتم بغير العناصر المختلفة، بينما المادة متماثلة.
وحدة القوة (أو الحركة) يلزم عنها وحدة المادة باعتبار أن القوة هى اهتزاز أجزاء المادة وغير ذلك تناقض.	

وينهى شميل هذه المناظرة منتصرًا للماديين، وموضحًا إحكام منطقهم، خاصة حينما يتصدى منطقيًا لفكرة أصحاب الخلق فى الخلق نفسه. وسنحاول توضيح فكرته تلك بهذا الرسم التخطيطى:



المادة من وجهة نظر أصحاب الخلق حادثة؛ لذا لابد لها من محدث، وكونها حادثة فإما يكون حدوثها هذا من شيء موجود وبالتالى يكون هو نفس المحدث أو يكون شيئًا آخر موجودًا (؟) أيضًا وبالتالى يمتنع الحدوث، كما أنها ينبغى أن تكون فعلاً (ب) للمحدث وإلا ما كان هو المحدث، وهى أيضًا إما أن تكون نفس الفعل (ب) أو نتيجته (أ) وأ + ب موجودَين فى الفاعل (المحدث)، وبما أن المحدث قديم فيمتنع الحدوث وإن لم يكن أ + ب موجودَين فى الفاعل (المحدث) فالنتيجة ألا يكونا منه، وبما أنهما منه كما أوضحنا فهذا خلف منطقى، كما أن النتيجة (أ) ينبغى أن تقع على شيء ولكنه هنا كما يبدو لا شيء وأيضًا منفصل عن نفس الفعل (ب) و(ب) منفصل عن نفس الفاعل (أ + ب) وإلا كان الشيء (أ) و(ب) واحدًا. وكيف يكون الشيء منفصلاً مع هذا الارتباط، وإن لم يكن منفصلاً فسيكون الشيء الحادث غير المحدث، وهى جميعًا متضادات. وينتهى شميل بأن الرأى فى أن وجودًا من

نفسه، وهو المرفوض من قبل أصحاب الخلق، يتساوى فى احتياجه إلى البرهان مع الرأى القائل بوجود شىء من لا شىء وهو ما يرفضه الماديون أيضًا، حتى القول بقدم المادة وبالتالى قدم معلولاتها ومركباتها من جماد ونبات وحيوان من قبل أصحاب الخلق مردود عليه، إذ يبادرهم شميل أنه لو صح هذا الافتراض لوجب إطلاقه على الخلق كما يطلق على النشوء، "فالخالقية كالناشئية بالاضطرار وإلا فتكون القوة الخالقة قد وجدت ساكنة قبل الخلق، والسكون كالعدم لا يعقل وهو لا يليق بالمادة المنفعلة فكيف يليق بالقوة الفاعلة"(١٤). ويدفع شميل شبهة أن يكون الاضطرار للخالقية يلزم بأن تأتى المخلوقات دفعة واحدة، وذلك لارتباط "العلل والمعلولات بعضها ببعض وتحولها بعضها إلى بعض، فالحياة تستحيل أن تظهر قبل أن يكون (هناك) ماء والماء قبل تكوّن هيدروجين وأكسجين.."(١٥)، وبالوصول إلى هذه النتيجة يحاول شميل عقد هدنة سلام معهم على أرضية مشتركة يحترم ويتفهم كل منهما دوافع ونقاط بدء الآخر ".. القضية ليست من باب العلم بل من باب الإيمان، ولو وقفتم عند هذا الحد لاسترحتم أنتم وأرحتمونا من كل هذا النزاع".(١٦) ويحدد شميل مجال كلا الفريقين بخطوة أشبه بما نسميه فى وقتنا المعاصر بفك الاشتباك بين الطرفين ".. حيث يبتدئ الإيمان ينتهى العلم والإنسان حر فى إيمانه إلا أن الإيمان ليس له حق بأن يعترض العلم فى سيره والعلم لا يستطيع شيئًا ضده"(١٧).

وبعد أن ينتهى شميل من الرد على العلماء الكلاسيكيين فيما اتصل بالخلق يتصدى لهم وبنفس الحماس فى مجال الأخلاق، خاصة حينما ارتؤوا أن المذهب المادى شر ماحق بحيث يمتنع معه العمران لخلوه من المحللات والمحرمات، نجد مناقشة شميل لهم تتخطى هذا التوصيف السطحى، لتضع أصابعها على مضمون العمران البشرى نفسه، فيرى شميل أنه لا حياة إنسانية دون عمران ولا عمران إلا بالتعاون على المعاش، وهذا التعاون لا يكتمل إلا بعادات معلومة تحسن بها المعاملات، وينبغى أن تكون مستندة

على معرفة الإنسان حقوقه وواجباته، وتستند هذه المعرفة على العلم الصحيح ويكون هذا كله فى إطار حكم وازع (الشرع) وهذا الشرع ينبغى أن يكــون بشريًا يتغير تبعًا لكل عصر واحتياجات كل جيل، ويؤكد شميل ذلــك عــن طريق التاريخ، حينما استطاع البشر تشييد حضارات فيما قبل الأنبياء، وهو لا يتورع عن الاقتباس من ابن خلدون نفسه حينما ساق هذا الأخيــر أقــوال الفلاسفة لإثبات النبوة بالدليل العقلى.

هكذا استطاع شميل التحدث بلسان هــؤلاء الخاصـــة مـــن العلمـــاء الطبيعيين، ومن خلال تلك المناظرة الفكرية يمكننا التعرف على مـــا يســـتند عليه كلا الطرفين وعن نقاط بدء كل منهما، حيث ستزودنا تلــك المعرفــة بخلفية .مهمة سنفهم من خلالها وجهة نظر شميل السلبية والإيجابية فى علوم عصره التى سنعرض لها بعد قليل، وما يهمنا الآن هــو أن نحــدد- لــدى شميل- على ضوء ما سبق طبيعة دراسة كل من العــالم الطبيعـــى وذلــك الفيلسوف والنطاق الذى تتحرك فى إطاره كلا الدراستين. فى هذا المســتوى الذى حددناه سوف نجد أن النطاق الذى يتحرك فيه الطبيعـــى هــو دراســة الكميات والكيفيات بالإضافة إلى دراسة ما بين الأشياء من ارتبــاط، بينمـــا النطاق الذى يتحرك فيه الفلاسفة هو دراسة الحقائق والماهيـــات وبالتـــالى التجريد، لذا تاهوا وضلوا وتخبطوا فى نتائجهم. ولقد كان الوصول إلى هذا كله نتاجًا لتاريخ حافل بالمصاعب، ففى الفلسفة تم فى إطار قانون المراحـــل الثلاث، بينما فى العلم بدأ أولاً بفصل مواده وقواه وعوالمه فصلاً مطلقًا ثــم أخيرًا تقرير ارتباطاتها والسير على طريق إثبات وحدة الكائنات عن طريق المذهب الداروينى.

وبعد أن تعرفنا على مجال كل من الدراستين، نجد أنفســنا مــؤهلين لاستيعاب وجهة نظر شميل السلبية والإيجابية فى علوم عصره، إذ ارتأى أنه يصبح غاية فى الأهمية تحديد أى من التخصصات أو العلوم التى يمكنها أن

تساهم فى الوصول إلى الحقيقة التى أوضحنا فحواها آنفًا، فهو لا يجد مانعًا من إلغاء بعض هذه التخصصات التى لا تعود على الهيئة الاجتماعية بالنفع بل تعمل عكسيًا على إعاقة الارتقاء، وهذا هو ما أسميناه الجانب السلبى لوجهة نظر شميل فى العلوم، أو ما أسماه هو بالجانب التقويضى، ولا يستند هذا الجانب على بعض الإلغاءات النظرية من جانبه فقط، بل يمتد إلى أمور أخرى إجرائية على المستوى العملى كما سنرى:

- § إهمال كل الكتابات فى العلوم الكلامية وفى القوانين والاقتصاد السياسى.
- § إلغاء مدرسة الحقوق، وإيقاف تنفيذ الخطة المقررة للجامعة لعدم زيادة المعاهد العلمية النظرية.
- § إلغاء كل المحاكم عمومًا والمختلطة خصوصًا لتوفير وقت المتقاضين وأعمارهم.
- § إلغاء الشركات الاحتكارية ذات العلاقة بالمنافع العمومية.
- § إلغاء الجرائد السياسية التى تروج للوقيعة بين المواطنين.

ونظرة إلى هذا الجانب التقويضى توضح أنه يستند على خطوات محددة وضعها شميل فى إطار ما عُرض عليه فى صياغة برنامج لحزب اشتراكى، وعلى الرغم من روح السخرية من جانب شميل التى صيغ بها هذا البرنامج ردًّا على العرض الذى اكتنفته السخرية أيضًا، فإننا نجد أنه يتفق تمامًا ورؤية شميل الجادة والمحللة لواقعه المعيش، ولا يخرج عن تصوره العام الذى يستند على ماديته الميكانيكية، خاصة المبدأ القائل بأن "الأفكار تحكم العالم"، فإذا نظرنا نظرة أعمق سنجد أن برنامجه التقويضى أهم ما يستند عليه هو تقويض الأفكار التى تكرس الواقع، أو العمل على إلغاء وهدم كل ما لا يدفع نحو الارتقاء بالتصور الشميلى عدا نقطتى المحاكم والشركات

فهما إجرائيتان أكثر منهما اتصالاً بتقويض الأفكار، وفى المقابل يضع شميل جانبه الآخر البنائى أو الإيجابى وهو يستند على النقاط التالية:

- § إنشاء معهد علمى كبير لتعليم نشوء الأرض والأجرام السماوية والأحداث الجوية والأقاليم واختلافها وتأثيرها فى الإنسان وفى العمران.
- § بدلاً من مدرسة الحقوق يقام مدرسة للكيمياء والطبيعيات والميكانيكيات والرياضيات وعلم الأفلاك.
- § أن يقتصر التعليم فى الجامعة على التاريخ الطبيعى والاجتماع الطبيعى والاقتصاد الطبيعى وتطبيق ذلك على الإنسان والطب وسائر العلوم الحيوية والأنثروبولوجية.
- § إنشاء هيئات قضائية بسيطة فى المدن والقرى.
- § تولى الاجتماع مسئولية المنافع العمومية (كتوزيع الماء مجانًا).
- § إنشاء كتاتيب على مستوى الحى والمدينة والقرية، يتعلم الأطفال فيها مبادئ العلوم الطبيعية البسيطة (كطبائع الموجودات) فى ضوء تعليم طبيعى يهدف إلى تعليم حقيقة الإنسان ومركزه فى الأرض.
- § إنشاء جرائد تثقيفية تعلم الناس النظام وتعلمهم ارتباط الموجودات من حولهم بنواميس الطبيعة، وهم أيضًا مطالبون بمسايرة هذه النواميس فى جميع نواحى حياتهم، حتى آدابهم ينبغى أن تكون مستمدة من الطبيعة، يعرفون أيضًا حقوقهم وواجباتهم على ضوء مساهمتهم فى العمل.

والملاحظ على هذا الجانب الإيجابى هو التركيز على التعليم وإتاحة المجال تمامًا للعلم الطبيعى فى الانتشار بداية من الكتاتيب وحتى المعاهد العلمية الكبيرة، ويظل التثقيف يحتل مكانة بالغة الدلالة لديه، ففى الجانب التقويضى دعا لإلغاء الجرائد التى تروج للوقيعة بين عنصرى الأمة من مسلمين وأقباط أو وطنيين وشوام، وفى جانبه البنائى يدعو أن تقوم الجرائد

المنشأة بدور تثقيفى، أو بمعنى آخر دور أيديولوجى يعبر عن المرحلة الجديدة، التى تعتمد على العلم الطبيعى هذه المرة، لذا فسنجد أن هذه الثقافة لديه تستند بشكل كامل على النواميس الطبيعية، إذ إن التطور لديه ينبغى أن يستند على تلك العلوم العلمية ولا ينصب على جهة واحدة كما هو الحال اليوم، "فكلنا اليوم كاتب وكلنا أديب وكلنا شاعر ولو يقاس الارتقاء فى العمران بهذا المقياس لكنا اليوم بلا شك أرقى الأمم[١٨]"، إلا أن الملاحظ هو أن "العالِم والمهندس والصانع والتاجر منا أندر من الكبريت الأحمر حتى صار كل مصنوع نحتاج إليه من نعلنا إلى أتوموبيلنا إلى سلاحنا غريبًا ومجلوبًا"[١٩]. وكما أوضحنا من قبل أن شميل قد أرجع هذا لأسلوب التربية فى عصره، الذى يُعلِّم المجرد قبل المحسوس ولا يراعى الاقتصاد فى الزمن حينما يقوم بتحميل العقول مالا يمكنها تحمله، هذا العيب الخطير فى أسلوب التربية يمكن علاجه وتلافيه حينما تتحول المدارس "إلى حقول وحدائق ومعارض ومعامل ليكون العلم موصوفًا محسوسًا لا موصوفًا فقط، وأن تستعين بمخترعات العلم والصناعة كالسينموتوغراف مثلاً لسد ما يتعذر علينا من هذا القبيل"[٢٠].

وإذا كان شميل قد طالب بإهمال العلوم النظرية كما عرضنا منذ قليل، فلم يكن يقصد بهذا الإهمال تركها تمامًا، بل كان الغرض الاقتصار من هذه العلوم "على اللازم الضرورى لسهولة الفهم وحسن التعبير وتقلل من العلوم الموضوعة ما أمكن وكثير منه يمكن الاستغناء عنه بالمرة من دون بخس للعلم بل بفائدة له أكثر؛ إذ تجعل العقل أقل تقيدًا وأكثر حرية أيضًا"[٢١]. إذن المسألة فى نظره تتوقف على التقليل من هذا الفكر المجرد غير المستند على العلوم الطبيعية، حتى لا يعيق تقدم الاجتماع: "بل أنا أكره جدًا كل بحث مبنى على النظر المجرد، وفى اعتقادى أن وقوف العمران متباطئًا فى السير متباطئًا فى الارتقاء ومتقهقرًا أحيانًا كثيرة سببه الأكبر أن أكثر علومه حتى اليوم علوم مجردة"[٢٢].

وإذا كان شميل قد طالب بالتخفيف من العلوم النظرية، فقد وجد أن هناك تخصصات أخرى قد ظلت أجيالاً عديدة تعيش فى أوهام المنهج القديم- ينبغى أن تنفض عن نفسها غبار هذا المنهج ليتحدد دورها داخل الإطار الذى تحدده الحقيقة نفسها لتلعب دورها فى الوصول إليها، لذا فالفلسفة ينبغى لها أن تستند على العلوم، ويصبح الدين هو التاريخ الذى نقيس به معيار تقدمنا، وبما أن الفلسفة والدين هما أهم ما يميز طبيعة المرحلة السابقة وقد تحدد دورهما فى إطار المجتمع السابق والذى يكرس التخلف والجهل، يولى شميل أهمية كبيرة لكل منهما، حتى يلعبا دورهما المنتظر، وقد كان هذا طبيعيًا لما للدين من تأثير كبير على مواطنيه، خاصة من الناحية الروحية، والفلسفة التى لعبت دورًا خطيرًا فى السابق منذ بدء الحضارات آن لها أيضًا أن تلعب دورها الحقيقى فى خدمة الحقيقة، لذا سوف نعرض للدين وللفسفة لدى شميل باعتبار هذه الأهمية التى أولاها لهما:

الدين:

الملاحظ أن شبلى شميل لا يتحدث عن الدين بصيغة المفرد إلا نادرًا، والمألوف أن نجده يتحدث عن الأديان بصيغة الجمع، ولعل هذه الصيغة تبرز لنا وجهة نظر شميل من الأديان، فهو لم يعادِ دينًا دون آخر، ولم يُعلِ من شأن دين على حساب دين آخر، بل إن مفهوم الأديان جميعها كان واحدًا لديه، إذ إنها تعبير عن حقيقة واحدة لا تنفصل، ولعل منهجه الذى بحث من خلاله فى موضوع الأديان هو منهجه الطبيعى الذى انتهجه فى كل ما بحثه من مسائل، وهو منهج النشوء والارتقاء الداروينى، وهو يرى أن بحثه هذا ليس مفتعلاً أو مصادرة على المطلوب كما يفعل بعض المفكرين للأديان، حيث إنه لم ينظر "إلى الأديان نظر المستخف بل (بحث) فيها كما (بحث) فى كل شىء متعلق بالإنسان ككائن طبيعى تقلب على أطوار مختلفة فى

نشوئه"[٢٣]، ولقد حاول شميل إسداء النصح لمعاصريه من المثقفين حينما دعاهم إلى وجوب "الاجتهاد فى قضايا الدين كلما وجد بينها وبين مصلحة العمران ومصلحة العلم أقل اختلاف؛ لئلا نجنى على العمران وعلى الدين نفسه معًا إذا استمسكنا بتلك القضايا استمساكًا أعمى"[٢٤]، ومن المعروف أنه حاول منذ البداية وتحديدًا فى عام ١٨٨٣م أن يوفق بنفسه بين مذهب دارون وبين الدين، حتى لا يصدم المؤمنين فى إيمانهم، وقد استند فى محاولته تلك على الأسس التالية:

١- يرى شميل أن الخوف الحقيقى من مذهب التطور يأتى من الخوف على فكرة خلود النفس وعلى الأفكار الروحانية.

٢- إن مذهب التطور يرفض الخلق الخصوصى لكل نوع؛ لأنه رأى لا يمكننا إثباته، ويرى أن الأنواع تكونت بفعل النواميس الطبيعية الواحدة وهذا لا يتعارض مع الإيمان؛ لأن تعليل العالم بنواميسه الخاصة يزيد عظمة القوة التى سنت هذه القوانين "ماذا يذيع مجد الله أكثر: أفلك الأقدمين الدوار الذى هو سقف مرصع بمسامير من ذهب، أم العوالم التى لا تحصى الخاضعة لناموس الجاذبية العام"[٢٥].

٣- إن تصور عملية الخلق هى نفسها سبب فى هذا الخلط، حيث إن الشائع هو أن الله يصنع الإنسانَ كما يصنع الفنانُ التمثالَ، وبهذا كانت معارضة العلم عن طريق فكرة تصورناها فى جهلنا.

٤- إن فكرة النفس نفسها وفى أى وقت تدخل الجسد أثناء الحمل- وهى سر لا يعرفه أحد- كفيلة بأن تجعلنا نقبل بالتطور، حيث "إذا كان هذا السر لا يزعزع إيمانك فيما خصَّ الفرد فلماذا تخاف منه فى النوع"[٢٦].

٥- ويختم شميل أفكاره تلك حينما يؤكد أنه "على الدين أن لا يقف معترضًا فى سبيل العلم وأن لا يشتبك معه فى خصام مضر للاثنين ولا يستطيع الدين أن يثبت فيه"[٢٧].

تلك هى المحاولة الأولى وتكاد تكون الأخيرة أيضًا، حيث لم يكررها فيما بعد، على الرغم من أنه قد أومأ إلى تلك المحاولة مرة أخرى فى كتاب الحقيقة سنة ١٨٨٥م، وبعدها لم يطرق هذا الموضوع على الإطلاق، واكتفى بموقفه المهاجم للأديان.

والأديان لدى شميل تتشابه من حيث كونها ظاهرة تاريخية، ويجمل شميل هذه المتشابهات فى أمور مشتركة معروفة عن الأديان: "والديانات تتشابه من حيث الوحى أو ما هو بمعناه، فإنك لا ترى ديانة اضمحلت أو انحطت أو لا تزال قائمة إلا ومسندها الوحى وقاعدتها الإيمان"[٢٨]، كما أنها "تتشابه أيضًا من حيث إنها تعلم البعث وخلود النفس"[٢٩]، وأخطر ما تتشابه فيه جميعًا هو اللاتسامح، والذى هو أس البلاء إذ "تتشابه من حيث إن كل واحدة منها تدعى الصحة لنفسها وتنفيها عن غيرها، وتُعلِّم اضطهاد ما سواها إما صراحةً أو ضمنًا بحسب حال الأمة الدانية بها من التمدن والتوحش"[٣٠]، ولعل هذه المتشابهات تأتى طبيعية نتيجة للظروف التاريخية التى صاحبت كل ديانة، حيث نرى أن بعض المعايير الدينية القديمة استمرت مع الديانات الأحدث، ويدلل شميل على ذلك بأن "أبلغ قاعدة فى الدين أن يعمل الإنسان مع غيره ما يجب أن يعمله غيره معه. وهذه القاعدة المنسوبة إلى كونفوشيوس قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة لا تختص بكونفوشيوس وحده، بل هى أقدم منه جدًا؛ أى منذ قدر الإنسان أن يدرك أن تلزمه مساعدة أقرانه فى حياته"[٣١]، بالإضافة إلى ما عرفناه أصيلاً فى بعض الديانات، إذ إن كل "ما هو موجود فى الديانات اليوم كان فى العقائد التى كانت من قبل، فما التثنية والثالوث والسماء الثالثة والسبع الطباق والوصايا العشر إلا منقولات متحولات عما قبلها"[٣٢]. هذا البحث إذن من جانب شميل كان يختلف اختلافًا كيفيًا عما اطلع عليه شميل من التراث الغربى فى دحض الأديان ومهاجمتها، فلقد اختلفت معالجته للأديان عن تلك المعالجة التى نراها

لدى هيْكِل مثلاً وهو أحد مصادره الرئيسية، فنجد هيْكِل يهاجم جوهر الأديان نفسها بينما لم يقف شميل عند هذا الحد، بل امتد هجومه إلى رجال الـــدين- كما سنرى- وحينما يركز هجومه على الأديان فلأنه أراد استئصـــال شـــأفة الخصام والجحود بين أبناء الوطن الواحد، هذا الرأى جعلـــه يـــدرج أنبيـــاء الأديان كزعماء إصلاح، وبالتالى يدرج تقـــديره لهـــم لاعتبـــار الإصـــلاح والتطور الذى قصدوه فى بداية دعواتهم، بينما حادت هذه الـــدعوات نفســـها بعدهم على أيدى أتباعهم من رجال الدين "ولا أظن أنه يوجد بين المـــؤمنين أنفسهم من هو أشد إعظامًا منى لواضعى الأديان الذين أعتبرهم مـــن أكبـــر رجال الإصلاح"(٣٣).

هذه المعالجة التى يطبّق عليها شميل منهجه التطورى تجعله ينظر إلى الأديان كأى ظاهرة اجتماعية أخرى ويعالجها على هذا الأساس "لـــيس مـــن غرضى هنا أن أتكلم على الأديان كشرائع موحاة"(٣٤)، وعلى هذا ينبغـــى ألا نُقيّم شميل إلا من هذه الجهة التى أوضحها، وإذا تطرقنا إلى غير ذلك نكون قد أجحفنا به فى نقدنا وخرجنا عن منهجه وهدفه الذى ارتضاه لنفسه، وعليه يمكن توجيه النقد إلى ما إذا كان قد حقق فعلاً ما أراده منذ البداية حينما عالج ظاهرة الأديان اجتماعيًا، ولعل شميل نفسه كان على وعى بهذه المسألة حينما رأى أن أكثر الباحثين ينسبون كل ما يرونه فى العمران من ارتقاء وتقهقـــر وحركة وجمود إلى الدين، وهذا هو دأب غلاة المعطلين وكبار المؤمنين، فهم يتفقون فى ذلك "فيقضون لهذا الدين أو على ذاك بالنظر إلى ذلك وهم فيمـــا أرى مخطئون باعتبار جوهر الدين وإلا كانت النتيجة واحدة فى كل الأديان وفى الدين الواحد فى كل العصور"(٣٥)، إذ إن تأثير الأديان فى أخلاق الأمـــم ينبغى النظر إليه من حيث الجوهر، فغاياتها جميعًا واحـــدة وعلـــى رأســـها إصلاح حال الإنسان فى العمران، وتستند جميعها إلى مبدأ الثواب والعقـــاب فى الحياة الأخرى؛ وذلك لكى تجبر الإنسان على الانصـــياع لهـــا لتحقيـــق

أهدافها فى اجتماعه، لذا يجب النظر إلى الأديان جميعًا بهذه العين وتفسير كل تعاليمها عند محاولة إصلاح الإنسان فى دنياه، ولم يصل الإنسان إلى هذه الدرجة بغير نشوء أو ارتقاء، "وقد نشأ الإنسان فى معبوداته وتحول فيها كما نشأ وتحول فى كل شيء له علاقة شديدة به كعاداته ولغاته ونظاماته جميعًا"(٣٦). ويسوق لنا شميل ثلاثة تصورات لكيفية نشأة الأديان، اثنين منها يقعان فى "مجموعته" والأخيرة فى كتابه "آراء"، وسنقوم بعرضها هنا:

الأول: يرى فيه أن العقل الإنسانى فزع كل الفزع من الموت الذى يقع على الجسد، مما جعله يمتطى خياله وسائر الأفكار عسى أن يجد فى ذلك مهربًا من مصيبته تلك، ولما وجد من همس له بأنه لن يموت تعلق بتلك الفكرة تعلق الغريق بحبل النجاة، وجعله جهله يعتقد بأن الأشياء حوله ما هى إلا مظهر لقوة عاقلة تؤثر فيه، فتذلل لها وجعل من تلك القوة روحًا ثم من تلك الروح إلهًا وتصوره على شاكلته "يغضب لما يغضبه ويرضى لما يرضيه فنحر له الهدايا وقرب القرابين وتقرب إليه بالمناسك والمشاعر وحلل وحرم. ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية وانتقل هذا الاعتقاد فى نسله بحكم التقليد"(٣٧). وفى **التصور الثانى** الذى يعرضه بعد أن يتحدث عن البساطة التى بدأت بها الأديان يرى أنها نتجت عن الخوف فقط، إذ خاف الإنسان من كل شيء فى بداية الأمر من الرعد والبرق والأمطار والعواصف والزلازل والبراكين.. إلخ. ولم يكن يجد من حماية أو اطمئنان سوى أن يتوجه بنظره نحو شيءٍ يستلهم منه الطمأنينة "فعبد الحجر والشجر والحيوان والإنسان نفسه. ولم ينتقل بمعبوده إلى ما وراء المنظور إلا بعد أن ارتقى ورأى فساد معبوداته فى أشياء هذا الوجود المشهود"(٣٨).

وفى **التصور الثالث** يرى أن "النحل والديانات وما شاكلها أصلها واحد وقيامها فى الدنيا إنما هو لعاملين: حب الرئاسة فى الرؤساء، وارتياح المرءوس إلى حب البقاء... فسطا دهاة الناس على ساذجى العقول منهم فساد

البعض وسيد البعض الآخر وتم بذلك غرض الفريقين ولكن إلى حين"(٣٩). إن الأديان الحالية لم تكن إذن هى البداية مطلقًا، بل أصبحت نتيجة هذا التراكم الذى تم عبر تاريخ الإنسانية منتقلاً ومتطورًا من عبادة لأخرى "فكم من شجرة مقدسة تزدحم إليها أقدام الوافدين، وكم من مكان مشهور بالمعجزات تلتهب إليه شوقًا قلوب القاصدين. ثم بعد عباد "الفتيش" جاء عبدة الكواكب، ولا ريب أن الإنسان لم يرفع نظره إلى فوق إلا بعد أن تمرغ فى عبادة موجودات الأرض كافة، حينئذ رفع نظره إلى السماء وقد سئم لما فى أرضه إذ رآه دون ما يبتغيه، وإذا الكواكب اللامعة والشموس الساطعة استوقفته حينًا من الدهر وقد رضى بها آلهة له حتى ارتاب بها فهجرها كغيرها"(٤٠)، ويستكمل شميل استنتاجه: "وهكذا كانت الآلهة فى أول الأمر كثيرة جدًا بقدر موجودات هذا العالم ثم أخذ يختصرها كلما زاد تعرفًا بهذه الموجودات حتى حجبها عن الأبصار وحصرها فى واحد أحد"(٤١).

هذا وسوف نتعرض مرة أخرى لموضوع الأديان حينما ندرس نتائج نظرية التطور لدى شميل، وفيما يتعلق بالارتقاء فى الديانة، فهو نفسه ما جعله ينحو بعبادته إلى أغراضها الاجتماعية حينما أصبحت الشرائع بيد الأقوياء يحولونها لمصالحهم، من أجل هذا كان لمصلحة الاجتماع وضع نظام يحد من الظلم، ومن البديهى أن تكون السلطة التى يستمد منها النظام شرعيته هى سلطة أعلى من البشر جميعًا، إلا أنه بمرور الزمن عادت السلطة فى يد الأقوياء مرة أخرى محاولين أن تكون الآخرة فى هذه المرة هى الأمل الذى يخفف من هوان الضعفاء، هذا على الرغم من البداية التى كانت تبغى إصلاح المجتمع وتقدمه، وبهذا يقف رجال الدين أنفسهم كعقبة كؤود فى سبيل تطور المجتمعات باعتبارهم أصحاب المصلحة الحقيقيين فى تكريس الواقع، خوفًا على مصالحهم ومكانتهم التى يتمتعون بها فى ظل الجهل المخيم على الأذهان، لذا ينظر شميل إلى العقبات التى تقف فى وجه

التقدم على أنها ذات وجود مادى ملموس، والدين باعتباره مجرد إطار نظرى ليس عقبة فى حد ذاته بهذا المعنى، ولكن يصبح عقبة من خلال رجال الدين الذين يمثلون التجسد الواقعى والمادى له، ولهذا رأى شميل أن "الدين نفسه ليس العقبة الحقيقية فى سبيل العمران بل رجال الدين أنفسهم"(٤٢). والواقع أن شميل حمل حملة شعواء على رجال الدين باعتبار أنهم هم المسئولون عن كل شرور وآثام العالم لما يعلمونه لأتباعهم وهو بعيد كل البعد عن جوهر عقائدهم، وهو أيضًا لا ينسى تلك الرابطة التى تنشأ فى الغالب بين رجال الدين وبين الحكام باعتبار أن كليهما صاحب مصلحة حقيقية فى الإبقاء على الأوضاع "الأديان كسائر مخترعات البشر تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب فى أيدى أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان. رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان وكم قاموا يبيعون دينهم بدانق وفرطوا فى مال الأيتام وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام "(٤٣).

ويستعرض شميل كل الفظائع التى مرت بالعالم ليتخذ منها دليلاً على تورط رؤساء الأديان، وهو يحاول المرة تلو الأخرى التأكيد على أن الفظائع لا تأتى بسبب الأديان ولكن بسبب القائمين عليها: "إن الديانات لإلقاء مقاليدها فى أيدى الرؤساء تصبح آلة لتنفيذ أغراضهم فتكثر الشرور والفتن فى العالم وأى شاهد على ذلك أعظم من حشد الجنود وإثارة الحروب وسفك الدماء والحريق بالنار والتعذيب بأنواع العذاب... وغير ذلك من الاضطهادات... والنصرانية التى تفتخر بتعاليمها الأدبية لا تقدر إلا أن تحمر خجلاً مما أثارته من الفتن فى القرون الوسطى وفى غيرها"(٤٤). وفى إطار فضح تلك الشرائع "الثيوقراطية" التى تساهم فى تعميق الهوة بين الناس ورؤسائهم الدينيين، كما تعمل على استنزاف أفراد الشعب بفعل التأثير الوهمى لتلك

الشرائع- لا يتورع شميل عن أن يكشف هذا الزيف "فبالشرائع الثيوقراطية يترفع الرؤساء عن عامة الشعب ويستأثرون بامتيازات يجعلون بها واجبات هذا الشعب كثيرة جدًا إلى حد الاستماتة بالتقشف وحقوقه معهم قليلة إلى حد الاستهانة بنفسه. وبالسلطة الروحية التى لهم عليه يسطون على عقله وعواطفه فيقيمون عليه من مخاوف أوهامه ضاغطًا يجعله يقتنع بأنه لا يجوز له أن يكون فى غير الحالة التى هو فيها "(٤٥).

وفى إحدى هجماته يوجه أقصى ما يمكن أن يوجه فى ذلك الحين إلى رؤساء الأديان من هجوم وتأنيب عنيفين حين يقول: "فيا مقلنسى الجهل ومعممى الضلال أين رأيتم فى أديانكم ما يسمح لكم أن تزرعوا فى رءوس أتباعكم الجاهلين التفريق بين الناس إلى حد التباغض والتقاتل حتى قامت اليوم قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلاً فى الوطن الواحد يعتدون على الآمنين لخلاف لا علاقة له بالدين"(٤٦)، ويشدد حملته عليهم إلى أقصى حد حين يقول: "لو قامت الإنسانية فى كل الدنيا ونسرت لحم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسئولون عن كل الفظائع التى ارتكبت ولا تزال ترتكب باسم الدين نسرة نسرة لما وفَّت حق الانتقام منهم لما جنوه حتى اليوم على الإنسان"(٤٧)، وتحكم رجال الدين لم يأتِ فجأة ودون مقدمات، بل إنه جاء نتيجة لعامل غاية فى الأهمية ألا وهو هجر قوانين الطبيعة وعلومها والابتعاد عنها لصالح علوم نظرية دينية منفصلة عن الواقع والحياة، ويضرب شميل مثالاً حيًا لما يفترضه: "خذ مثالاً شريعة القرآن فإنها بين الشرائع الدينية الشريعة الوحيدة الاجتماعية العملية المستوفاة التى ترمى إلى أغراض دنيوية حقيقية بمعنى أنها لم تقتصر على الأحوال الكلية الشائعة بين جميع الشرائع بل اهتمت اهتمامًا خاصًا بالأحكام الجزئية فوضعت أحكام المعاملات حتى فروض العبادات أيضًا"، ويضيف شميل "وهى من هذه الجهة شريعة عملية مادية حتى إن الجنة نفسها لم تخرج فيها عن هذا الحكم من أشجار وأثمار وأنهار

إلى آخر ما هنالك. وطالما جرى أتباعها عليها صلحت أمور دنياهم على سواهم بالقياس إلى حالة البشر فى تلك العصور لأن كل شيء نسبى فى هذا الوجود".

ويوضح شميل هنا سبب التحول "حتى دخلت عليهم علوم اليونان الفلسفية ومباحثها المجردة فمالوا بها إلى العلوم الكلامية وأطلقوها على الدين ووضعوا الفقه الأكبر فكثرت البدع بينهم وشرها فى تمكين هذا النوع من النظرة الصوفية، فانصرفوا عن غاية الدين العملية المادية إلى المرامى المجردة والمنازع النظرية وسائر علوم الجدل الأدبية المقامة عليها حتى إلى ما لا علاقة له بالدين مطلقاً"(٤٨). والملاحظ من وجهة النظر تلك أن شميل ينفرد بين دعاة النهضة بتقييم سلبى لدور الفلسفة اليونانية على الحضارة الإسلامية، وهو ما يراه فى نفس الوقت رجال الدين المتزمتين، إلا أن هذا النقد لدى شميل ينطلق من تقديره للعلوم الطبيعية وازدرائه للعلوم الجدلية والفلسفية. ولكن التساؤل المشروع الآن والذى نوجهه لشميل هو هل إذا التزمت الشريعة الإسلامية بوجهتها المادية العملية الأولى، كان من الممكن لها الحفاظ على ارتقائها عبر العصور؟ والحقيقة أن شميل لم يتركنا لشكوكنا فهو يبادرنا بأن المسلمين إذا "بقيت وجهتهم فى مجتمعهم شريعة القرآن وحدها كما هى فيه لما قام فى وجههم حائل يصدهم عن الارتقاء إلا ما يقوم من كل شريعة جمدت على الأيام"(٤٩).

إذن فى رأى شميل حتى ولو كانت الشرائع مادية عملية، فلكى ترتقى ينبغى ألا تجمد فى إطارها الأول؛ إذ إن شأنها "شأن كل موضوع لابد من تعديله على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان"(٥٠). إذن ينبغى التكيف والتواؤم مع مستجدات المجتمعات حتى لا نقع فى الجمود، حيث إن هذه الشرائع كما أسلفنا تشتمل فى جوهرها على مصلحة المجتمع والإنسان، وما يُحدث الفجوة هنا بين هذه الشرائع وأهدافها الحقيقية مما ينتج عنه الجمود،

هو الجهل بتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعى، وهذا راجع إلى الجهل بنواميس هذا الاجتماع الطبيعى، هذه الفجوة هى التى تجعلنا نرى على مدى العصور مصلحين على عقائد شتى يهبون تارة بالعنف وأخرى باللين لمقاومة هذه الشرائع "ولهذا السبب عينه كان مصلح الأمس يبدو رزءًا كبيرًا على مصلح الغد. والاجتماع هو الذى يتحمل مغبة كل ذلك. ولو سير فى نظامه على منهاج الاجتماع الطبيعى لما كان كل هذا الشر"(٥١).

إن البحث فى الاجتماع الطبيعى إذن ومحاولة مواءمة الشرائع طبقًا لنواميسه هى من أهم المحاولات التى تعمل على كسر الجمود وإزالة الحوائل أمام الارتقاء، بينما التمسك بها كما هى دون وضع مستجدات الأوضاع فى الاعتبار تجعل من هذه الشريعة نفسها قيدًا على حركة ارتقاء أصحابها "الذى نفع المسلمين فى الأول وأرشدهم إذ صرفهم إلى الحياة العملية هو الذى أضرهم بعد ذلك إذ قيدهم بشريعة، والذى أضر النصارى فى أول الأمر إذ أصباهم فأمالهم عن الحياة الدنيا هو الذى نفعهم بعد ذلك لأنه لم يقيدهم بشريعة، إذ لابد لكل شريعة من أن تتغير مع الإنسان بحسب الزمان والمكان"(٥٢)، والمسألة فى نظر شميل هكذا تبدو واضحة، خصوصًا حينما يكون العلم هو سنده، حيث إنه بدون العلم لا يستطيع الإنسان إصلاح مجتمعه ولا تخطى جموده، لأنه بمرور الأيام يحتاج كل إصلاح للتعديل ولن يتأتى هذا سوى بالعلم "لوجوب التعديل على الدوام فى كل إصلاح مهما كان والإنسان من طبعه الجمود فى كل ما يألفه فلا يسهل عليه الانتقال فيه إلا إذا بلغ من العلم مبلغًا قصيًا"(٥٣). إن قبول الآراء الدينية لتغير حقيقة الإنسان ووجوده قديمًا لم تعد تتماشى اليوم مع حقائق العلم الحديث، لذا وجب تخطيها، إذ إنها لم تعد تتناسب وما قدمه لنا العلم من حقائق خاصة بطبيعة الإنسان وأولها أنه كسائر الأحياء الطبيعية ليس فيه شىء غريب عنها لا فى مواده ولا فى قواه، وهذا ما يبرز السبب فى هجوم شميل على الأديان "من

الجهة العلمية فلأنها لا مسوغ لها فى العلم، ومن الجهة الاجتماعية فلأنها أضرت كثيرًا بجمودها وجمود أتباعها... ومن منا ينكر ما ارتكب وما لا يزال يرتكب من الفظائع كل يوم باسم الأديان"[٥٤]، وهكذا يتضح للعيان أن أصل "العقائد جميعًا وهم الإنسان إذ كان فى عهد الخشونة، وكما نشأ هذا الوهم فى الإنسان سار معه أيضًا ونما فيه كما نما هو من أدنى إلى أعلى فكان الإنسان كلما ارتقى درجة فى الحضارة يرقيه فيه إلى ما يوافق حالته فيها.."[٥٥]. هذا الوهم نفسه هو ما يعتمد عليه رؤساء الأديان المتحالفون مع السلطات القائمة لإحكام القبضة على الأذهان مما يعيق التطور ويعرقله "والمحافظون على الأموال المقررة هم أصحاب الروحانيات ومن توكّأ على عصاهم من أصحاب السلطة فيدَّعون أن الكون لا يعمر إلا بما هو مقرر فى سياساتهم ودياناتهم وشرائعهم وعاداتهم ولغاتهم وسائر آدابهم مما ألفوه، ويستغربون كل قول كان ضد ذلك... فمعارضتهم لكل مستجد ليست إلا عقبات يصعبون بها السلوك فى طريق التقدم واضطهادهم لمضاديهم لا يكسبهم سوى جنايات يضيفونها إلى ما لهم من الجنايات ويقسى حكم الخلف عليهم"[٥٦]؛ لهذا السبب نفسه وللعديد مما أدرجناه من قبل يصل شميل إلى قناعة تاريخية يستنتجها من كل ما تقدم ليسوقها لنا على النحو التالى:".. لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة.

ولا يسع أحد إنكار ما للديانات من الوقع العظيم فى تقدم الأمم وتأخرهم وتعصبهم وتباغضهم وتباعدهم وتنافرهم وتحاملهم بعضهم على بعض. وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطورًا لو جمعت لكانت بحورًا وما سببها إلا العداوات التى أثارتها الديانات. ولو لم يكن فى الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان فى دنياه..."[٥٧].

وشميل هنا لا يقوم بدور تقويضى فقط دون أن يقيم بناءً آخر على أنقاض ما قام بهدمه، فهو حريص كل الحرص على أن يؤدى الدين دورًا آخر غير الذى لعبه طيلة العصور الماضية، إلا أن الدور الذى يسنده إلى الدين فى هذه المرة دور طليعى تنويرى وقائد، بعد أن ينفض عنه غبار التعمية والضباب الإظلامى الذى فرضه رجال الدين بالتحالف مع الحكام، ولكى يستطيع الدين الاضطلاع بتلك المهمة الجديدة كان على شميل أن يحدد إطاره الجديد والحقل الذى يود له أن يصبح مجالاً خصبًا لاهتماماته بعد أن يفرغ الكلمة من مضمونها الكلاسيكى الذى علِق بها منذ قرون بعيدة ليحملها بمعانٍ أقرب إلى العلمية، ويطرح شميل "الدين الطبيعى" أو "العلم الطبيعى" فى مقابل الأديان بمعناها الكلاسيكى المعروف.

إن مبدأ التوحيد الطبيعى كما يراه شميل يقوم على أن الكون هو خلق غير محدد الغاية حتى لا نقيد العلم بقيود التوكُّل، ويصبح عقيمًا، فالتوحيد الطبيعى إذن يقول بالنشوء الاضطرارى وهو ما يعمل على دفع البحث العلمى إلى آفاق غير معلومة اعتمادًا على النفس مما يحقق نتائج عظيمة على المستويين العلمى والعملى "والتوحيد فى الطبيعة ينحو بنا نحوًا لا تقدر الغاية التى قد يبلغ إليها ولا يجوز الجزم بالوقوف فيها عند حد"(٥٨). وعلى هذا يكون "الموحد فى الطبيعة لا يسلم بشىء غريب عنها فاعل فيها أو مفعول عنها بل يعتبر أن كل الحوادث التى تحدث فيها منها وبها وإليها متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها إلى بعض لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة والبقاء غير متوفر إلا للكل. وهذا المبدأ ينفى القول بالقوى المجردة والأرواح المستقلة التى نعمد فى جهلنا إليها لتفسير كل ما يبدو لنا غامضًا ويردنا إلى البحث عن أسباب هذا الغامض فى الطبيعة نفسها"(٥٩).

إذن فالطبيعة "هى الكتاب الوحيد المنزل الذى ينبغى أن يعول عليه وأن نرجع فى أحكامنا إليه"(٦٠)، حيث إن الدين الطبيعى يتعارض مع

الاستبداد والجهل وينعكس بصورة مباشرة على معتنقيه "فحيثما كانت سطوة الحكام ورؤساء الأديان عظيمة كان الجهل كثيرًا والعلم قليلاً، وحيثما كان العلم قليلاً كان الإنسان فاقد الحرية قليل التسامح صعب المساكنة... فدين الإنسان الحق هو العلم ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان ويفوقها فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكم الإنسان فى الإنسان ولا تقيده نظيرها بزمان أو مكان فالدين الحق هو العلم الصحيح"(٦١).

أما ما يحاول البعض القيام به من محاولات توفيقية فلا جدوى منها، إذ إن محاولات الاجتهاد التى تقوم بدمج العلوم الدينية بالعلوم العملية، لا تزيد العقل إلا ارتباكًا وعقمًا والإنسان تمزقًا، نتيجة للتناقض الظاهر بين هذه وتلك، بين حياة تصوره فوق حقيقته وأخرى تربطه بواقعه برباط لا يفصل بينهما شيء حتى ولو كان الموت، وبتحجر الأولى فى جمودها وارتباط الثانية "بناموس التحول العام يمكننا معرفة الفارق الواضح، حيث "لو بنى دين الإنسان على علاقته الحقيقية بالطبيعة وأقيمت آدابه على نواميس الاجتماع الطبيعى لكان فى كل أعماله متناسبًا مع نفسه متوافقًا مع تعاليمه غير مضطر أن يقاوم تعاليمه فى كل خطوة يخطوها كعقبات أقامها هو نفسه فى سبيله"(٦٢).

إن للدين الطبيعى فوائد جمة، لا يمكن إحصاؤها وحصرها بسهولة، ويسوق لنا شميل بعضًا منها على سبيل الإيضاح، فبدونه ما استطاع الإنسان أن يخترع أو يكتشف شيئًا مما عجزت عنه الأديان مجتمعة، وغاية العلم الطبيعية الاجتماعية الحقيقية هى تحقيق الأخوة بين الإنسان فى كل مكان "مما يدعو إلى تصافح الأمم من فوق حدود الأوطان"، كما أن هذا الدين الطبيعى "الذى هو دين البشرية الحق والذى لا يتيسر فى أى تعليم آخر، ألا وهو التسامح أو التساهل الداعى إلى التعاون الحقيقى الضرورى للعمران

والمبنى على معرفة الحق والواجب لا على الرفق والإحسان"(٦٣)، كما يضع شميل أمامنا أيضًا المنجزات التى ستتحقق على المستوى الدولى أو الوطنى من جراء هذا الدين الجديد "فتوحيد الأمم واللغات وانتشار الإنسانية الحقيقية والنظر إلى البشر كأنهم إخوة واعتبار العالم وطنًا واحدًا"(٦٤) لن يتحقق إلا عن طريق العلوم الطبيعية والدين الطبيعى، هذا على المستوى الدولى، بينما تتحقق على المستوى الفردى والاجتماعى إنجازات أخرى، إذ "لا شىء أقدر على تعريف الإنسان واجباته للقيام بها مثل معرفته المنافع المترتبة له عليها، فباحترام الحقوق نعرف الواجبات فتقل الجنايات المترتبة على الجهل بها وبمراعاة كل أفراد المجتمع فى أحوالهم المعاشية تحسن صحتهم فتقل أمراضهم وتتقى الأوبئة؛ إذ تقل أسباب تولدها وانتشارها، ولا يخفى ما يتبع ذلك من تحسن أخلاقهم واستقامة طبائعهم فلا يفشو الكذب بينهم هربًا من عقاب أو مراعاة لمصلحة وتقل السرقة المترتبة على الحاجة"(٦٥).

الذى يحكم الدين الطبيعى إذن لدى شميل هو ضرورة أن تتواءم الشرائع والأديان مع طبيعة العصر "ولما كانت أحوال هذا العصر مثلاً تختلف عن أحوال ما قبله أو ما بعده كان من العبث بالحقوق المقدسة إطلاق شريعة عصر على عصر آخر لا يمكن أن يكونا متفقين فى أحوالهما طبيعيًّا وأدبيًّا وسياسيًّا، وأنه يستحيل قوام العدل فى مشهد الوجود بشريعة ثابتة غير متغيرة على حكم تغير الزمان وتغير كل شىء"(٦٦). إن الحقيقة الكبرى التى يقرُّها الدين الطبيعى لدى شميل بناءً على ما سبق هو عدم قبول الشريعة "من أيدى الآلهة بل من أيدى البشر"(٦٧)، وهكذا يقوم شميل بإنزال الشريعة من السماء إلى الأرض لتتطابق مع رغبة الإنسان الحثيثة فى السير قُدمًا نحو الارتقاء دون معوقات، وبهذا يقوم باستبدال عناصر الدين "الكلاسيكية" بعناصر أخرى يستمدها من الدين الطبيعى الذى يستند بدوره على العلم الطبيعى "الذى تقول إنه خلق لا ينطبق على الواقع المقرر فى العلم إلا إذا

قلنا إنه نشوء، والذى تقول إنه غاية مقصودة لا يصح إلا إذا قلنا إنه نتيجة لازمة، والذى تقول إنه حكمة فائقة هو عبث إلا إذا قلنا تناسب ضرورى لنشوء مترابط، والذى تذهب إلى أنه معاد خاص فى غير هذا المكان لا يجوز إلا إذا قلنا إنه عود على بدء فى هذا المكان"(٦٨).

ويلخص شميل موقفه العام والنهائى فى موضوع الأديان على الوجه التالى:

١- إن ما دعاه إلى مهاجمة الأديان ليس إحراج أحد فى معتقده، ولكن ما يحدث فى المجتمع نفسه من شرور وفاقة دفعه دفعًا لمهاجمة هذه الحاسة المفرقة.

٢- إن شرائع الأديان ليس فيها من الأصول الاجتماعية ما يخالف مصلحة الاجتماع، ولكنها شرائع وقتية ينبغى أن تتوافق مع الواقع الجديد، ولكن ما أكسبها هذا الجمود الذى هى عليه هو الصبغة الإلهية فى نظر معتنقيها، وهذا لا يقلل من التعظيم الواجب لأصحاب الأديان لغرضهم النبيل فى الوقت الذى نشروا فيه رسالاتهم.

٣- إن الأديان أصبحت بعد أصحابها وسيلة للإرهاق فى يد الرؤساء وسلاحًا للتفريق فى يد الجهلاء، حتى أضحت نقمة على الجميع.

٤- كما أن الأديان بمعناها هذا من وجهة الدين الطبيعى تعتبر متحولات أوهام، بالإضافة إلى افتقادها لما يضبط المجتمع، وهى تعتمد على الوازع المدنى فى ذلك. من أجل هذا كله لا يرى شميل لاختراعها أو الإبقاء عليها أى منفعة تذكر؛ لذا آثر التخلى عنها وعن أضرارها.

الفلسفة:

وهى المجال الثانى، الذى يوليه شميل أهمية استثنائية، كتلك التى أولاها للدين، وكما ألمحنا من قبل، ونظرًا لما لعبته الفلسفة من دور بارز فى المرحلة السابقة، يحاول شميل أيضًا نفض الغبار عنها، ووضعها فى الإطار الذى يخدم دعوته الحميمة فى نشر الحقيقة على الملأ، ولعل طبيعة الفلسفة نفسها وطبيعة منهجها الذى تميز على مر العصور بأنه ذو طبيعة عقلية خاصة- جعلت شميل يخفف من هجومه الحاد عليها، بعكس ما رأيناه يفعل مع الدين، ففى مجال تفريقه بين تعاليم الفلاسفة والديانات ينتصر لتلك التى للفلاسفة اعتبارًا للقدر الذى تتركه للعقل الإنسانى ليتحرك فيه: "إن تعاليم الفلاسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكى يتصرف بالأشياء بحسب الزمان والمكان فلا تعلمهم بخير مطلق أو شر مطلق لأن المصطلح عليه أن (ما هو) خيرًا أو شرًا عند قوم ليس كذلك عند قوم آخرين. وبالضد من ذلك الديانات فإنها تقيد العقل إذ تعلم بخير مطلق وشر مطلق"(٦٩)، ومن هنا تبدأ شرور العالم كما يراها؛ إذ "إن هذا الإطلاق لا يوافق إلاها فيضطهد الإنسان بعضه بعضًا ويقتل بعضه بعضًا ويرتكب أفظع القبائح وأقبح الفظائع وهو على يقين من أنه يفعل الخير لأن شريعته تريه أن الإيقاع بمن ليس على شاكلته ضرورى وخير مطلق للوجود عمومًا"(٧٠)، وعلى الرغم من ذلك فإن الفلسفة لم تسلم كلية من النقد العنيف الذى انصب فى الأساس على الطبيعة النظرية المجردة لها، حيث إن العقل الذى تعتمد عليه الفلسفة ليس حُرًّا بصورة تجعله يتصرف بإطلاق "وإنما يعمل وفقًا لأحكام هى منشأ حركته، غير أن عمله على موجب هذه الأحكام لا يوجب فيه تقييدًا إلا من حيث النواميس الكلية والروابط الكبرى للكون فيتغير على حكم الضرورة وتكون نتيجة هذا التغير التحسين"(٧١). إن الحقيقة السابقة التى أقرها شميل فى الدين الطبيعى والتى تعتمد على الطبيعة كلية، إذ الإنسان منها وإليها يعود وفيها يعيش، هذه الحقيقة التحتية وجب على الفلسفة عند شميل أن تعبر عنها تعبيرًا

فوقيًا، وأن تلتزم بها ولا تخرج عنها ولا تشت عن قوانينها العلمية التـــى لا يسلم منها أحد يرتبط بالطبيعة من جماد وحيوان وإنسان، لذا تحددت عناصر الهجوم الشميلى على الفلسفة فى محاولة تأطيرها حول الطبيعـــة وإرغامهـــا على التخلى عن المشاريع الميتافيزيقية الضخمة التى طالما حلم بها الفلاسفة منذ فجر التاريخ، لذا فهو يقوم بهدم الميتافيزيقا، لما يصرفه الإنسان من جهد ضائع حينما يهتم بقضاياها الخالية من المعنى: "إن النظـــر إلـــى مـــا وراء الطبيعة إضاعة للوقت فى مالا يجدى نفعًا ومن تعاطى علم ما فوقـــه بُلِـــىَ بجهل ما تحته وربما لم يصب ذلك العلم"(٧٢).

على هذا الأساس كان تصور شميل للفلسفة التى تســتند عنـــده إلـــى قاعدتها المادية السابقة وهى الطبيعة، وهو يحاول بقدر الإمكان التأكيد على هذا الاختلاف الشديد الذى يميز الفلسفة المادية فى عصره (القـــرن التاســـع عشر) عن تلك التى سادت فى العصور السابقة عليه، فهى بطبيعـــة الحـــال مختلفة عن تلك التـــى كانـــت معروفـــة لـــدى أبيقـــور أو التـــى عرفهـــا "الأنسكلوبوديون"، حيث استندت فى القديم إلى النظريات الفلسفية النظرية ولم تتطرق إليها التجربة والاختبار؛ ولهذا ساد فى هذه العصور المبدأ الحيـــوى والأسباب الغائية التى دخلت فى نزاعات طويلة مع الفلسفة المادية التى كانت تفتقد فى هذه الأثناء القاعدة العلمية الصلبة التى توافرت لها اليوم (فى عصر شميل)، حيث أصبحت الفلسفة المادية تعتمد اعتمادًا كبيرًا وأساسيًا على جملة القوانين العلمية التى توصل إليها العلماء وأصبحت فى حكم اليقين والبديهيات ويورد شميل بعضها(٧٣) كعدم ملاشاة المادة أو الجواهر الفردة، وحفظ القوة، وعدم انفصال القوة عن المادة ومعرفة تبدل المادة معرفة واضـــحة، وعـــدم نهائية الأجرام السماوية، وثبوت نواميس الطبيعة، ووحدة المواد والقوى فى كل العالم المنظور، ومذهب الخلايا، والتاريخ الطبيعـــى لـــلأرض وللعـــالم العضوى، وشدة ارتباط الظواهر العضوية وغير العضوية ببعضها البعض،

والاكتشافات فى عمر الإنسان وأصله، والدلالة الفسيولوجية على أن الدماغ عضو النفس، كما أنه يضع على قدم المساواة مع هذه القوانين نفى كل القوى السرية من العلم والطبيعة وتحديد معنى البداهة وعدم التفريق جوهريًا بين نفس الإنسان ونفس الحيوان إلا من حيث الارتقاء، وما يصعه شميل أيضًا كعنصر من عناصر الاختلاف بين مادية عصره ومادية العصور التى سبقته، يتمثل فى أن الأولى ليست مذهبًا من المذاهب كالثانية ولكنها "حقيقة فلسفية موضوعها البحث عن المبادئ الواحدة فى عالم الطبيعة والروح وبيان الارتباط الطبيعى المنتظم بين جميع ظواهر الكون"(٧٤)، وشميل يخاف على ماديته تلك أن تفقد ما فقدته المادية قبله لذا يبادر بدمج القوة مع المادة ويجعلهما وجهين لعملة واحدة لا ينفصلان. والقول بالقوة والمادة هنا لا يقضى على الفلسفة، بل على العكس يحدد الحدود والأطر التى تعمل خلالها الفلسفة حتى تصبح وبحق أداة فاعلة فى خدمة الحقيقة كما يراها شميل، وعلى هذا تكون هذه هى الخطوة الأولى لتتحرر الفلسفة من كونها علمًا مستقلاً بمقدماته ونتائجه لتصبح "مركزًا تجتمع إليه نتائج كل العلوم الأخرى حيث يصير تحويرها"(٧٥).

الفلسفة إذن كما يريد لها شميل أن تكون ينبغى أن تعتمد على الاستقراء العلمى وحده "لما تجر إليه غالبًا من السفسطات البالغة إذا شردت عن العلم"(٧٦). وشميل الذى يكره أن ينتسب إلى الفلسفة، يراها مقضيًا عليها فى المستقبل حيث لن يسمح المستقبل لها بالبقاء وذلك للمنافسة الشديدة بينها وبين العلم، والتى سوف تسفر عن تحقيق القانون الداروينى فى الصراع من أجل البقاء. من هنا فعلى الفلسفة انتظار نتائج العلوم حتى تستطيع القيام بدورها، وفى هذا السياق يقرر أن "الفلسفة لا تقدر على أن تدرك إلا ما يأذن به العلم"(٧٧)، هذه النتيجة تأتى متفقة مع ما كان يكنه شميل للفكر المجرد "أكره جدًا كل بحث مبنى على النظر المجرد"(٧٨)، ولم يأتِ هذا الكره من

فراغ بل كان نتيجة استقراء لما يحدث حوله، حيث وجد أن "وقوف العمران متباطئًا في السير متباطئًا فى الارتقاء، ومتقهقرًا أحيانًا كثيرة سببه الأكبر أن أكثر علومه حتى اليوم علوم مجردة"(٧٩)، هذه العلوم المجردة التى تعود في الأصل إلى الفلسفة النظرية، تأتى نتيجة لعدم الاعتماد على العلاقة الحميمة التى تربط الإنسان بالطبيعة، إذ "لو بنى دين الإنسان على علاقته الحقيقية بالطبيعة وأقيمت آدابه على نواميس الاجتماع الطبيعي لكان فى كل أعماله متناسبًا مع نفسه متوافقًا مع تعاليمه غير مضطر أن يقاوم تعاليمه في كل خطوة يخطوها كعقبات أقامها هو نفسه فى سبيله"(٨٠).

ويقترح شميل للتخلى عن هذه الفلسفة النظرية أن يحل محلها فلسفة أخرى عملية تعتمد على العلوم المختلفة. إذن فهو يرى ضرورة الاستغناء "عن تلك الفلسفة النظرية المضللة المبنية على الخيال (وأن يقام) مقامها الفلسفة العملية الهادية إلى السبيل القويم المبنية على العلم الحقيقي"(٨١)، والحقيقة أن هذه الفلسفة العملية يراها شميل متماشية تمامًا مع ما يرجو منها من نشر الحقيقة، بالإضافة إلى قيامها بدور واقعي يعتمد على الطبيعة ولا يتعدى حدودها الواقعية؛ لذا فهى فلسفة "لا تدعى لقضاياها العصمة المطلقة ولا تستنزل من سوابح الأفكار فى ذرى سماء الخيال نواميس للكون بل بالضد من ذلك تقف عند حد أبحاث العلوم الصحيحة"(٨٢).

حتى هذا الحد لا يتركه شميل عرضة للجمود والثبات فهو لديه غير ثابت وهو متغير على الدوام تبعًا لذلك التغير الذى يعترى العلوم المختلفة. وحتى لا يتهم شميل بالمغالاة، حيث إن التجربة توضح دائمًا أن هذه الفلسفة تقع أيضًا فى أخطاء، مما يجعلها تفتقد مصداقية الحقيقة، نجده يبادر بأن حتى هذا الخطأ الذى من الممكن الوقوع فيه خطأ مفيد وليس بالخطأ الضار؛ إذ إنه خطأ نقع فيه ونحن ننتقل لاكتشاف الحقيقة، وكأن الخطأ لديه هنا هو القنطرة التى نعبر عليها حتى نصل إلى الحقيقة الصائبة. وعند هذه النقطة نحاول أن

نتعرض لذلك النقد الذى أورده إسماعيل مظهر لشميل حيث يرى أن حكم "شميل" على الفلسفة "بعيد عن الواقع، لم يتذرع فيه بشيء من الحيطة العلمية التى اتصفت بها أحكامه، ولم يستعمق فى النظر فيه استعماقه فى كثير مما تصدى للبحث فيه، كذلك لم يفرق دكتور شميل بين الفلسفة والحكمة، وعلى أن الفرق بينهما كبير، فأنا لعلى يقين من أن دكتورنا لم يفرق بينهما صارفًا، كما يفعل الكثيرون، معنى واحدًا على اصطلاحين"(٨٣).

وهكذا نجد أنفسنا أمام اتهامين وجِّها لشميل، بخصوص ما أوردناه منذ قليل عن الفلسفة، والواقع أن نظرة بسيطة تجعلنا نرى موطن الاختلاف بينهما، حيث إن إسماعيل مظهر فى نقده لم يتخلَّ عن المفهوم السائد للفلسفة على مر العصور وأراد أن يحاسب شميل على اقترابه أو ابتعاده عن هذا المفهوم مما يبعده هو نفسه عن الحقيقة التى أراد شميل الوصول إليها، إذ إن شميل فى حقيقة الأمر أراد أن يحدث ثورة فى المصطلحات والمفاهيم، بحيث إنها معه لا تدل على ما كانت تدل عليه قبله بعد أن أفرغها من محتواها التقليدى وأضاف إليها رؤية أخرى تستند إلى واقع آخر انتهج فى تفسيره ودراسته نتائج العلم التجريبى العملى، أما فيما يختص بعدم تفريقه بين معنى كل من الفلسفة والحكمة، فسيتضح لنا وعلى الفور من خلال ما أوردناه أن الحكمة لدى شميل تصبح هى الحقيقة التى لا يمكن الوصول إليها إلا عبر العلم التجريبى العملى والفلسفة العملية الحقة التى تستند لديه إلى الطبيعة المادية ومعرفة القوانين التى تتحرك من خلالها كضرورة حتمية. إن هذا النقد من مظهر لشميل– من وجهة نظرنا– يستند إلى واقع آخر استبعده شميل تمامًا منذ شرع فى التفكير، كما أنه ينم عن العجز فى فهم الأساس الذى وضعه شميل وظهر لديه كقضية محورية تربط بين أفكاره جميعًا.

إن الدراسة العميقة لفكر شميل تجعلنا نرى أن شدة الاهتمام بالحقيقة والتركيز عليها من جانبه حتى أصبحت محورًا للارتكاز فى فكره، تجعلنا لا

نستطيع رؤيتها بدون أطراف ثلاثة تصبح لديه كأضلاع لمثلث الحقيقة وهى: العلم، والدين، والفلسفة، وهى الأضلاع الوحيدة لمثلث الحقيقة الواحد لديه. وهكذا يصير العلم، والمتمثل لديه فى نظرية التطور، هو الأساس الذى ينبغى أن ترتكز عليه الفلسفة، بل هو المدخل الوحيد إلى الفلسفة التى يفهمها شميل- بمعنى مختلف عما هو متعارف عليه كما أوضحنا- هذا المعنى يذكرنا بالفلسفة الوضعية- وهذا ما سوف نعالجه فى فصل قادم- ولكنه داخل إطار أكثر شمولاً واتساعًا عما يفهمه الوضعيون اليوم، ويصير الدين هو التاريخ الذى يمكننا عن طريقه اكتشاف مدى تقدمنا، أو مدى ما أحرزناه من تقدم مادى، حيث إنه يفسر علاقة المعرفة (العلم) بالفلسفة، تلك التى تؤثر على نظام الاجتماع وكأنه التحقيق العملى- من وجهة نظر شميل- لقانون المراحل الثلاث (الدينية، الميتافيزيقية، العلمية) والذى يحقق لديه الحقيقة التى تظهر مثلثة الأضلاع عنده، وحين ذلك سوف يعرف أنه لن ينصلح حاله إلا بمعرفة هذه الحقائق التى ينبغى أن يصرف إليها جهوده "ولا يجب أن يخجل من معرفة أصله، أنه حيوان، فالحقيقة لا يخجل من معرفتها إلا الجاهل بل بذلك افتخاره إذ يرى نفسه اليوم أكمل منه فى الأمس، وإذا كان هناك وجه للخجل فهو أولى بمن كان كاملاً فنقص بالخطية. وهذه المعرفة تجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من القوى إذ يعلم أن ما بلغه ليس موهبة سرية من المواهب التى تصيب الإنسان بحسب مشيئة معطيها وإنما هو نتيجة عمل متجمع على مر الدهور لأسباب معلومة"[٨٤].

هوامش الفصل الثانى:

(١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، ص ٧١.
(٢) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، ص ٨.
(٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٤، ص ١٢٦.
(٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٣٨.
(٥) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، ص ٤٧.
(٦) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، ص ٤٧.
(٧) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٦، ص ١٨٠.
(٨) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٩) المرجع السابق، ص ١٨١.
(١٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١١) مجموعة د. ش ش، جـ٢، مقالة٥، ص ٤٩.
(١٢) مجموعة د. ش ش، جـ١، ص ٢٢٤.
(١٣) المرجع السابق، كتاب الحقيقة، ص ٢٨١ وما بعدها.
(١٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٨٤.
(١٥) نفس المرجع، نفس الموضع.
(١٦) نفس المرجع، نفس الموضع.
(١٧) نفس المرجع، نفس الموضع.
(١٨) د. ش ش، الآراء، ص ٣٥.
(١٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٠) المرجع السابق، ص ٣٦.
(٢١) المرجع السابق، ص ٣٦ – ٣٧.
(٢٢) المرجع السابق، ص ١٢.
(٢٣) د. ش ش، الآراء، ص ١٣.
(٢٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٨، ص ٧٤.
(٢٥) د. ش ش، المجموعة، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٦٩.
(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٧٠.
(٢٧) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٨) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، ص ٤٨.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٤٩.
(٣٠) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، ص ٤٩.
(٣١) المرجع السابق، ص ٥٢.
(٣٢) المرجع السابق، ص ٥١.
(٣٣) د. ش ش، الآراء، ص١٣.

(٣٤) د. ش ش، المجموعة، جــ٢، مقالة ٦، ص ٥٧.
(٣٥) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٦) د. ش ش، الآراء، ص ١٠.
(٣٧) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة طــ١، ص ٤٥.
(٣٨) د. ش ش، الآراء، ص١١.
(٣٩) د. ش ش، المجموعة، جــ ١، مقدمة طــ ١، ص ٤٣.
(٤٠) المرجع السابق، ص ٤٦.
(٤١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٣) د. ش ش، المجموعة، جــ٢، مقالة ٦، ص ٦٢.
(٤٤) المرجع السابق، مقالة ٣٨، ص ٢٢٠.
(٤٥) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة ط١، ص ٥٣.
(٤٦) المرجع السابق، مقدمة ط٢، ص١١.
(٤٧) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٨) د. ش ش، المجموعة جــ١، ص ٣٥٢ – ٣٥٣.
(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٥٣.
(٥٠) د. ش ش، الآراء، ص ١٣.
(٥١) د. ش ش، المجموعة جــ١، مقدمة طــ٢، ص ١٢.
(٥٢) د. ش ش، المجموعة، جــ١، ص ٣٥٣ (الهامش).
(٥٣) د. ش ش، الآراء، ص١٢.
(٥٤) المرجع السابق، ص ١٤.
(٥٥) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة طــ١، ص ٥١.
(٥٦) المرجع السابق، ص ٥٤.
(٥٧) المرجع السابق، ص ٥٢.
(٥٨) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة ط٢، ص ٣٣.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٣١.
(٦٠) د. ش ش، المجموعة، جــ٢، مقالة ١٣، ص ١١٨.
(٦١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٦٢) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة ط٢، ص٣.
(٦٣) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٦٤) المرجع السابق، ص ١٠.
(٦٥) د. ش ش، المجموعة، جــ١، مقدمة ط٢، ص ١٣.
(٦٦) المرجع السابق، مقدمة ط١، ص ٥٧.
(٦٧) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٦٨) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥٠، ص ٢٦٨.
(٦٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، ص ٥٣.
(٧٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٧١) المرجع السابق، ص ٥٥.
(٧٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٧٣) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ص ٢٢٢ – ٢٢٣.
(٧٤) المرجع السابق، ص ٢٢٣.
(٧٥) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٧٦) د. ش ش، الآراء، تمهيد، ص ٣.
(٧٧) د. ش ش، جـ١، كتاب الحقيقة، ص ٢٨٢.
(٧٨) د. ش ش، الآراء، ص ١٢.
(٧٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٠) د. ش ش، المجموعة، جـ١، ص٣.
(٨١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٢٣.
(٨٣) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، ص ٣٣.
(٨٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، ص ٥٥.

الفصل الثالث

الحقيقة والهيئة الاجتماعية فى مجال التطبيق

بعد أن تعرفنا على طبيعة الحقيقة لدى شميل وعن أهميتها كضـــرورة اجتماعية، ونشرها عن طريق الخاصة وهم حاملو المعارف، نكون قد مهدنا السبيل منطقيًّا للحديث عن هذه الحقيقة نفسها فى أهم مرحلة من مراحلها، ألا وهى متابعتها أثناء التطبيق، أى تطبيق هذه الحقيقة فى واقع الناس وحياتهم. وهذا التطبيق متوقف على من بيدهم الأمر، حيث سيحمل معه بالضـــرورة، إما تسهيلات تذللها أو صعوبات تضعها السلطات المسئولة عن الحكـم فـــى المجتمعات التى نتحدث عن التطبيق فيها، إذ إن هناك- مـــن وجهـــة نظـــر شميل- أمورًا صعبة داخل الأنظمة الاجتماعية تُعيق الفهم الذى قدمناه فـــى الفصلين السابقين عن الحقيقة، ويعود هذا إلى أن هذه الأنظمة متخلفة وجاهلة ولا تسير طبقًا لنواميس التطور، أو لأن هناك أناسًا يعوقون سير هذا التطور نتيجة لجهلهم؛ ولهذا أصبح من الأهمية، بل ومن الواجب توضـــيح طبيعـــة العلاقة بين الفرد والمجتمع على ضوء العلم المستقى من الحقيقة، وبالتـــالى ذكر أنسب الطرق التى تعمل على أن تسير الهيئة الاجتماعية أو الدولة فـــى طريق يُسهِّل النمو والارتقاء ولا يعيقه.

طبيعة العلاقة بين الفرد والهيئة الاجتماعية: ولكى نشرع فى استكمال بحثنا فى هذا الفصل، يجدر بنا أن نستهله بطبيعة العلاقة بين الفـــرد وبـــين الهيئة الاجتماعية، حيث يعيش الفرد ويمارس نشاطه، وهذا ما يحيلنـــا الآن إلى الفكرة التى تطابق المجتمع بفسيولوجيا الكائن الحى، ونحن نعـــرف أن شميل قد عرض بإسهاب بالغ لهذه الفكرة، وسنحاول أولاً التعرف عليها كما

فهمها، حيث تعتمد الفكرة لديه على معرفة الأسباب التى دعت الحكماء إلى تشبيه العمران بالجسم الحى، والتى تتمثل فى أن الإنسان مضطر لدفع شرور كثيرة عنه مثل الجوع والعطش والبرد والتعب وعدوان بعضه على بعض وعدوان الحيوانات الأخرى التى تشاركه أرضه وتنازعه الحياة فيها، ولمقاومة كوارث أخرى طبيعية كثيرة، بالإضافة إلى أنه فى حاجة إلى مواد وآلات يقاوم بها هذه الشرور كالقوت والكساء والمساكن والأسلحة وغير ذلك مما اقتضى منه أعمالاً كثيرة، فكونه منفردًا لا يتيح له القيام بها جميعًا؛ إذ إن كل عمل منها من الممكن أن يستغرق حياته بأكملها ولا يستطيع حتى الانتهاء منه، فلم يكن هناك بُد من الاجتماع وتقاسم الأعمال والتعاون مع الآخرين، لذا تجد الزارع والصانع والجندى والوازع والمخترع والحكيم يتعاون كل منهم مع الآخرين حتى يرتقى حال الإنسان، وبهذا ينتظم وجوده ويحسن حاله "ولهذا شبه الحكماء العمران بجسم حى كسائر الأجسام الحية مركب من أعضاء مختلفة تعمل لغاية واحدة وهى سلامة بعضها وسلامة الكل"(١). ولكى يثبت شميل ذلك يقتبس عن ابن خلدون فى شرحه لأهمية الاجتماع الإنسانى، وفى شرحه لوجهة نظر الفلاسفة فى إثبات النبوة بالدليل العقلى للمحافظة على سنن العمران، كما أنه يعتمد عليه أيضًا فى قوله بالتبدل فى الأحوال والعوائد والنحل بتبدل العصور ومرور الأيام، ويقتبس منه أيضًا عندما يتحدث عن تأثير المناخ فى الأحياء، وفى معرض الحديث عن الأخلاق يقتبس أيضًا عن ابن خلدون شرحه لأثر الإقليم على أخلاق البشر، كما أنه يأخذ على ابن خلدون عدم عرضه لتأثير الأسباب الأدبية كما عرض لتأثير الأسباب الطبيعية، على عكس أبُقراط الذى توصل إلى معرفة أسبابها، ولا ينسى أن يقتبس أيضًا عن أبقراط، وبخاصة من كتابه الذى قام بترجمته "الأهواء والمياه والبلدان"، ولا ينسى أن يذكر ابن سينا فى معرض حديثه عن أبقراط باعتباره قد نحا نحوه خصوصًا فى كتاب "القانون"، وفى الفكرة نفسها أيضًا لا نعدم وجود أسماء كثيرة يذكرها شميل كمصادر لفكرته: كـ"أنو

شروان" وتاريخ أبو الفدا، وبهرام بن بهرام، ولا ينسى أيضًا الفكر الغربي القديم فيتحدث عن تشبيه أفلاطون وأرسطو للعمران بحيوان كثير الرءوس، وفلاسفة القرن الثامن عشر فيذكر منهم شكسبير وروسو باعتبارهما قد وضعا له أعضاء، ويؤكد شميل بنظرة تحليلية أن هذه المشابهات "مجازية عند أكثر المتقدمين قياسية عند أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر وتعتبر مشابهة بالمطابقة اليوم"(٢)، وذلك بعكس آراء العلماء فى عصره فتخرج عن كونها مقارنة ولكنها كما ألمح مطابقة كاملة، ويعتمد فى هذه المرحلة تحديدًا على سبنسر الذى يذكر تفصيلاً شروحه فى هذه النقطة ويورد آراء معترضيه ويقوم بالرد عليها، باعتبار هذا التطابق نتيجة لرسوخ المعارف والعلوم الطبيعية، فسبنسر "لا يفرق بين سنن الاجتماع وسنن الحياة كما أن شفل الألمانى Albert Schaffle (١٨٣١ – ١٩٠٣) يصف الجسم الاجتماعى كأنه يصف حيوانًا وصفًا طبيعيًا فيصف الخلية الاجتماعية أى العائلة والأنسجة الاجتماعية وأعضاء الاجتماع وروح الاجتماع، وجيجرى يجعل الاجتماعات بين الأحياء فى كتاب له فى الحيوان ويصفها وصفًا طبيعيًا"(٣)، وتبدأ المماثلة عندما نرى أن الجسم الحى يتكون من أعضاء مختلفة يقوم كل منها بوظيفة مختلفة، إلا أن كل عضو منها فى المجمل العام لازم لوجود العضو الآخر، فالمعدة والقلب فى الجسم الحى واحتياج كل منهما للآخر يتطابقان مع الصانع والزارع فى جسم العمران، فكل منهما يؤدى وظيفة مختلفة عن الآخر إلا أن كلاً منهما فى حاجة إلى هذا الآخر، ويتبنى شميل وجهة نظر سبنسر فى أن الحيوان تام التركيب يشتمل على ثلاث قوى هى: الغازية وآلتاها المعدة والكبد، والمدبرة وآلتاها الدماغ والأعصاب، والموزعة وآلتاها القلب والشرايين، وما يطابق ذلك فى العمران: الصناعة عندما تقوم بأمور المعاش، والحكومة تحصيل أسبابه، والتجارة هى التى توزعه. وبالتالى فإن الكريات الحية والتى تشكل فى مجموعها الجسم الحى هى فى ذاتها لها حياتها الخاصة وميولها وشهواتها وأمراضها تمامًا كأفراد البشر

الذين يشكلون جسم العمران، والحق أن هناك شكلاً من أشكال التفاعل المشترك بين الأعضاء نتيجة لما يتم بينهم من تعاون يأتى قسرًا نتيجة اهتمام كل عضو بنفسه، وهذا الاهتمام الفردى نفسه يصب فى مصلحة الأعضاء الجماعية، كما أن ما يتم فى الطبيعة من قوانين كتنازع البقاء والانتخاب الطبيعى، ينطبق أيضًا على العمران باعتباره حيًّا، فمذهب دارون يمكن تطبيقه كلية حينما تتنازع الكريات فى الجسم الحى لتشكل حيوانًا معلومًا يأتى نتيجة لازمة ويمتنع منه القصد، بينما فى الاجتماع البشرى يأتى قصدًا، حيث إنه يدرك حاجته ويقصد غاياته الفردية والجماعية؛ أى أن الرابط فى العمران رابط إرادى نظرًا لوجود رابط عقلى بين أفراد المجتمع، بينما يكون الرابط فى الجسم الحى رابطًا ميكانيكيًا يربط بين الكريات.

وشميل يرفض فكرة سبنسر القائلة بضرورة التدرج وتفضيله للنشوء على الثورة، وهو يعتبر أن الثورات ليست مضرة فى جميع الأحوال، خصوصًا حينما تكون لازمة لإنقاذ المجتمعات من هلاك محقق- هذا وسوف نتحدث عن الثورة لديه فيما بعد- والنظر لمماثلات أخرى تجعلنا نضع أيدينا على تمام التطابق، حيث يمثل شميل اجتماع الكريات فى الجسم الحى بالمنفعة والشوق لتبادل الغذاء والحركات دون تدخل الدماغ، وهو يمثلها بالمبادلة التى تقع بين أفراد المجتمع دون تدخل الحكومة نتيجة لتحقيق المنافع المشتركة بينهم؛ ونتيجة لهذا يخلط شميل بين علمى الاجتماع (السوسيولوجيا) وعلم الحياة (البيولوجيا)، "وليس فى هذا القول شىء من الغلو والتكلف لأن الحدود المميزة بين العلوم المختلفة كالحدود المميزة بين مواليد الطبيعة صناعية لا طبيعية"(٤).

وإذا كنا قد تحدثنا لدى شميل عن الشوق الموجود فى الكريات فهو يحيله إلى "محبة الذات المنفردة" الذى يتطور بدوره إلى "محبة الذات المشتركة" وكلتا المحبتين موجودتان فى العالم الطبيعى والبشرى، إلا أن

"محبة الذات المشتركة" فى العالم الطبيعى هى "محبة مشتركة عمياء" تتحول إلى "محبة مشتركة عاقلة" فى العالم الاجتماعى نتيجة الإدراك الذى يضاف فى هذه الحالة إلى الحس والتهيج، ويحيل شميل محبة الذات هنا إلى الإرادة التى يقسمها إلى ثلاث رتب بحسب رتب العالم: فالرتبة الأولى حيث تكون الإرادات ذاتية عمياء (الجماد)، والرتبة الثانية وتبدأ فيها الإرادات بالحس بعضها على سبيل الشوق البسيط (النبات والحيوان)، ثم الرتبة الثالثة والتى تصير الإرادات فيها عاقلة ويكون الاجتماع فيها على سبيل الاتفاق والتراضى (الاجتماع البشرى)، وبهذا يكون تاريخ الاجتماع كله قائمًا بالشوق البسيط أولاً والتراضى أخيرًا "ولا ريب فى أن ذلك تاريخ العالم أجمع"(٥). ويحدد شميل أبرز صفات الحى فى: الحس والحركة، إذ هما الحياة نفسها، هذا وقد تحدثنا عن ذلك فى فصل سابق، ويلخص شميل موضوعه فى "أن الحياة موجودة فى الطبيعة حيث توجد الإرادة على درجات متفاوتة تارة هاجعة خفية كما فى الجماد وأخرى متنبهة ظاهرة كما فى النبات وطورًا متمالكة متعارفة كما فى الحيوان وأخيرًا متكاثرة متقوية باشتراك الإرادات العاقلة كما فى الاجتماعات والممالك"(٦).

ولنا أن نلحظ بعض ملامح الخلفية الفلسفية لفكر شميل تتبدى فى النظر إلى الطبيعة باعتبارها حية، وفى الإرادة باعتبارها موجودة بدرجات متفاوتة فى كل شىء حتى فى الجماد ولا يُستبعد هنا تأثر شميل بتراث الفلسفة الألمانية وبخاصة تصور شوبنهور للعالم كإرادة. ويعرض شميل لأسباب هذه المحبة العاقلة لدى اسبينوزا حين ينسبها إلى "اللذة"، ولدى دارون الذى ينسبها إلى "المنفعة"، إلا أنه يتبنى وجهة أخرى يوفق فيها بين الرأيين: "وإذا دققنا النظر نرى أن اللذة والمنفعة مرجعهما إلى الموافقة المطابقة. والموافقة بالمطابقة أعم فقد تكون اللذة وقد تكون المنفعة وقد تكون سواهما. وهذه الموافقة لا تكون لجميع الأحوال بل لغالبها والصفات المكتسبة عنها ترسخ حتى يعرض لها على مر الزمان ما يغلبها ويحولها عن حالها"(٧). ونلاحظ

أن مثل هذا الحل يتسم بالعمومية الشديدة ومحاولة تجاوز التناقض الحقيقي بين لفظي اللذة والمنفعة.

وينتهي شميل إلى أن المشابهة بين جسم الاجتماع والجسم الحي هي مشابهة تامة من حيث إن الرابط الذي يربط كلاً منهما واحد وهو الشوق الأعمى الحاصل بين الأعضاء، ويعتبر تقسيم الأعمال والتعاون في العمران شبيهًا باختصاص الوظائف في الجسم الحي ويترتب عليه ترتيب الأعضاء من حيث الوظيفة فيكون الدماغ في الجسم الحي والرئيس في جسم الاجتماع. هذا الارتقاء يدفع الإنسان إلى مبادئه الأخلاقية التي ترتقي وتتحول تبعًا لقانون دارون في النشوء، إذ "يتحول هذا المبدأ من الشوق الأعمى في الكريات الحية إلى بديهيات الحيوان إلى معقولات الإنسان حتى يكتمل الاجتماع البشري فيصير الشوق محبة والمحبة إخاء والإخاء تعاونًا والتعاون عدلاً وتعيين الوظائف الرفيعة وانتخاب الرجال لها حكومة فتكتمل حياة الاجتماع العقلية كما تكتمل أيضًا حياته الفيزيولوجية. وهكذا يحدث لديه التطابق الكامل بين الجسمين البشري والعمراني".

وشميل يعترض على تصور سبنسر في أن الكمال في الحياة البيولوجية الفسيولوجية لتميزه بالجهاز العصبي، والذي هو مركز الأعمال العقلية، ليس نفسه في حياة الاجتماع، وهو لا يتطوع بالدحض ولكن يأتي برد البعض- والذين لم يحدد هويتهم- وهو رد يؤكد ويطابق بين الحياة البيولوجية والاجتماع، فيوضح أن أدمغة الأمة بمثابة الدماغ وأن العواطف والحواس والنطق وسائر العلامات والكتابة والتلغراف بمثابة الأعصاب الناقلة للحس والموصلة للحركة لأجزاء البدن، والعيال بمثابة العقد العصبية، والعلماء والحكماء بمثابة الكريات المرتقية في الدماغ، ويخلص من هذا إلى أن "الجسم الاجتماعي جهاز عصبي لوظائف النسبة كما فيه جهاز دوري وجهاز غذائي فهو حي تام لا ينقصه شيء فيزيولوجيًا"(٨).

وفى ختام عرضه لا ينسى شميل أن يشير إلى النزاع الذى شب بين الإنجليزيين: هكسلى، وسبنسر، فيما يختص بالنتيجة السياسية المترتبة على هذا التطابق السابق والتى استخلصها كل منهما، ويقتبس عن كل منهما لتوضيح وجهات النظر المتعارضة، فهكسلى يرفض استخلاص القواعد السياسية من هذا التشبيه السابق لأنه لا يدل فى نظره إلا على السياسة الاستبدادية، بينما من وجهة نظر سبنسر التشبيه السابق لا يدل إلا على السياسة الحرة.

وخلاصة القول أن سبنسر يحبذ التدخل الحكومى ويعتبره ضروريًا وبخاصة إذا تميز بالإيجابية، بينما يرفضه هكسلى معتبرًا إياه نوعًا من الاستبداد من جهة الحكومة تجاه أفراد المجتمع. وسنحاول أن نلقى الضوء على هذه الفكرة ونتائجها الإيديولوجية فيما بعد.

الحكومة:

تلك الهيئة الاجتماعية التى حددنا أوجه التلاقى بينها وبين الإنسان من خلال رؤية شميل لها، وبما أنها قائمة بذاتها فسيولوجيًا كالجسم الإنسانى– كما يرى شميل– فهى تتشكل من الحلقات الاجتماعية المختلفة والتى تبدأ من الأسرة لتصوغ فى إطارها نظامًا لهذه الهيئة ينتهى إلى الحكومة وهى قمة اكتمال الحياة الاجتماعية عقليًا، وبخاصة حينما تعين الوظائف الرفيعة لهذه الحكومة وحين يُنتخب لها من يتولاها. والملاحظ أنه على الرغم من "راديكالية" أفكار شميل ومطالبه ـ بالنسبة لمعاصريه ـ فإنه لم يتصور على الإطلاق غيبة الحكومة، أو إمكانية قيام مجتمع ما خاليًا منها، ولعل هذا يأتى نتيجة طبيعية لتبنيه النظرية الداروينية التى يطبقها بكل تفاصيلها ودقائقها على حياة الهيئة الاجتماعية، مما لا يتيح له على الإطلاق التنازل عن أية فكرة منها، لأثرها الذى سيتبقى على التسلسل الطبيعى والمنطقى لتطوريته

البيولوجية، خصوصًا حينما يقسّم جسمي العمران والإنسان بشكل تسلسلي يهبط ويرتفع تبعًا لوظيفة العضو سواءً في الجسم أو في الاجتماع، وهنا كما لابد من وجود دماغ للجسم الحي فلابد أيضًا من وجود رئيس للاجتماع، هذا على الرغم من قوله بفكرة إذا تمادى معها كان من الممكن أن يتخلى عن وظيفة الدماغ أو الرئيس، وبخاصة حينما تحدث عن اجتماع الكريات في الجسم الحي نتيجة للمنفعة والشوق لتبادل الغذاء والحركات دون تدخل الدماغ، كتلك المبادلات التي تقع بين أفراد المجتمع دون تدخل الحكومة نتيجة لتحقيق المنافع المشتركة بينها، إلا أن هذا التصور يصبح لديه استثناء وليس القاعدة، وحتى محاولة مناقشته لتلك الفكرة لم تخرج عن محاولة مناقشة تدخل الحكومة أو عدم تدخلها كلية، ولم يتدرج مطلقًا إلى مناقشة مشروعية وجود الحكومة على رأس الهيئة الاجتماعية، كما أنه يلفت نظرنا في المقابل إلى أنه لم يحاول على الإطلاق استغلال فكرة أهمية الوظيفة للعضو سواء في العمران أو في الجسم الحي، ليقوم بتعميمها اجتماعيًا، صحيح أن هذا قد ظهر لديه كما رأينا من قبل في اهتمامه بالخاصة ودورهم على حساب العامة، إلا أنه في نهاية حياته يقلل إلى حد ما من دور الخاصة، عندما يلتفت إلى الطبقات الشعبية ودورها حينما تتحالف مع الخاصة لإحداث الثورة، بالإضافة لتبنيه للاشتراكية كما سنرى.

ولكي يؤكد الأهمية القصوى لوجود الحكومة لم يتوانَ عن الاقتباس من الغرب أو الشرق، فيورد عن أرسطو قوله: "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم"(٩). وهكذا ليؤكد شميل أهمية وجود الحكومة يقتبس نصًا أيديولوجيًا خالصًا لمجتمع أرسطو، ويعرضه دون البحث في سطوره عن أية مقارنة بين مجتمعه ومجتمع أرسطو.

وهو أيضًا يقتبس فى ضرورة الحاجة إلى الحكومة عن ابن خلدون حينما يعرض أن مراعاة واحترام مصالح الجمهور المتبادلة عن طريق العدل لا يتم إلا عن طريق قوة أو "وازع" يناط به المحافظة على السنن والاقتصاص من المخالفين "وإلا انفصمت عروة الاجتماع وتداعت دعائمه"(١٠). وشميل لا يعطى تعريفات محددة ودقيقة، ولا يظهر لديه تمايز ما خصوصًا بين مصطلحات الدولة والديمقراطية والحكومة والحاكم على الرغم من التمايز الذى يقيمه بين الحاكم والحكومة، لكن هذا لا يجعلنا لا نميز لديه بين الحكومة والحاكم والأمة والأحزاب، ففى معرض تقديمه لأنظمة الحكم ومساوئها ومزاياها كما أبرزها الفلاسفة، يتحدث عن الحكم الملكى المقيد ويصل إلى أنه فى هذه الحالة يقول: البعض بأهمية أن يكون الملك صورة لا حقيقة، ويبرز (الملك) هنا- لديه- على أنه (الحاكم) الذى يتعاون مع (حكومة)، دون أن يحدد بشكل جازم وظيفة كل من الحاكم والحكومة سوى أن بينهما مبدأ التعاون، مما يتركنا فى بعض الحيرة، إلا أنه فى الوقت نفسه يحدد سلطات هذا الحاكم، بعد أن يخلص من أن وجوده لابد منه ويصبح الخلاف الذى يعرضه ينحصر فى سلطات هذا الحاكم، وعندما يعرض لهذا لا يدعى بأنه من اجتهاده، وكثيرًا ما نسمع كلمة "قالوا"، فى عرضه هذا وحتى هذه السلطات المعروضة تأتى لديه فى شكل إجراءات وصوله للحكم وبعض النصائح المعمول بها والمؤيدة بأمثلة تاريخية، حينما يجعل التبديل فى الحكم حيث ينبغى أن يتأتى لكل الهيئة الاجتماعية من الملك إلى العامل البسيط، وهذا التبديل ينبغى أن يراعى فيه إعطاء الفرصة للحاكم ليفعل شيئًا، على ألا تطول هذه الفترة لئلا يتحول إلى مستبد كما حدث لنابليون، وتتم عملية انتخاب الحاكم من آحاد الأمة مع مراعاة أن يكون ممن "له من الحكمة والدراية بالأمور فيتعاون مع رجال الحكومة على إتمام الحكم فى الأمة وعليها على قوانين الشورى الحقة"(١١).

وعلى الرغم من هذا العرض الذى يبرز فيه لأول مرة(١٢) دور الفرد، حتى العامل البسيط فى الاختيار والترشيح، لا يقول لنا شميل كيف يتم هذا وما ضمانات أن يتم، وتحت أى ظرف، ولعل فى هذا النظام الذى يورده شميل دون سلطات كبيرة فى يد الحاكم سوى التعاون مع الحكومة ورجالاتها، ما يعطينا الانطباع بأن العبء الأكبر يقع على عاتق الحكومة، ففى يدها سلطات كبيرة وأساسية، يبرزها لنا شميل فى معرض أحاديثه عن وظيفة الحكومة وأهمية قيامها فى المجتمعات.

وإذا كنا قد رأينا مما سبق أن القوانين التى تنظم الطبيعة تنطبق هى نفسها على الاجتماع، كان لنا أن نستنتج أن قانونى "تكافؤ القوى فى العمران"– وهو الذى يوجب التنازع– و"تكافل العمران"– وهو الذى يقوم بتوفير قواه– هما المحركان الرئيسيان لارتقاء العالم، ووجود حكومة تعمل فى هذا السياق يقلل التبذير فى المجتمعات، لكى تستفيد بطاقاتها البشرية والمادية، مما يكفل الإسراع فى الارتقاء، لكن الحكومات ليست خارج أطر مجتمعاتها، فهى مرتبطة بهذه المجتمعات كتعبير عنها وتعبير أيضًا عن التطور الفكرى السائد فيها، لذا لا ينبغى النظر إلى الحكومات بشكل مفارق لواقع الشعوب "فلا ينتظر أن تكون الحكومة أصلح من الأمة التى نشأت فيها بل لا تلام الحكومة إذا داست بإخمصها رقاب الرعية، وهل تداس رقاب تأبى أن تُداس، وأن من ينتظر الإصلاح عفوًا من أية حكومة كانت يجهل لا شك تاريخ نشوء الأمم فى العمران"(١٣).

لكن السؤال الآن ما الذى يجعل مجتمعًا ما أكثر تقدمًا من آخر، خصوصًا إذا كانت الحكومات لا تنفصل عن واقع أمتها؟ فى هذه النقطة يرى شميل أن الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات الأخرى بالعقل والاكتساب بالاختبار مما يجعله لا يرتكن إلى الطبيعة لارتقائه، بل أصبح من واجبه التدخل والتصرف فيها تبعًا لمصلحته، ويأتى تخلف المجتمعات إذن من أن

البعض يستخدم العقل والاكتساب "لإقامة العقبات فى سبيل ارتقاء العمــران، ولكم صده عنه وقضى عليه بالتقهقر لشدة التباين بين أعضائه فــى العقـل والعلم والقوة، وقامت الأثرة مقام تبادل المنفعة فارتفع قوم إلى الأوج وانحط آخرون إلى الحضيض، وكلما قل التباين قلت العقبات لاقتدار الأضداد حينئذ ووجوب الإصاخة لهم"(١٤). وعلى الحكومات وظائف أساسية تجاه مواطنيها عليها الاضطلاع بها بشكل أساسى وضرورى، ففى مجال توفير الأساسيات ينبغى على الحكومة توفير المسكن الملائم والعمل المناســب والمستشــفيات الكافية للعلاج والحياة الكريمة لجميع مواطنيها دون تفرقة لديانة أو لجنس أو لمبدأ، فجميعهم مواطنون لهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات عينها، وتتعدى مسئولية الحكومة توفير الحياة الكريمة للمواطنين إلى جعل وضع مواطنيهــا دائمًا ليس أقل ممن يعيشون فى مجتمعات أخرى، تبعًا للتنافس القــائم بــين الحكومات فى ذلك "على الحكومة أن تسعى من ذاتها لتتميم المشاريع اللازمة كإقامة التعليم الإلزامى مثلاً وعدم إغفال كل ما من شأنه أن يحفظ مســتقبل الأمة لئلا يسبقها غيرها من الأمم فى معرض الارتقاء فى هذا الوجود فتسوء حالها وتسقط فى مهواة التهلكة والخسران"(١٥).

وضمانًا لهذا المستقبل الذى يوليه شميل كل اهتماماته، باعتباره الحقل الذى ستبرز فيه كل الجهود المبذولة وهى المساحة الزمنية الوحيدة الأولــى بالاهتمام والتى تتيحها له نظرية التطور التى تبناها، نجده يضع من أولويات الحكومات الاهتمام بالتربية وبخاصة تربية الأطفــال لأنهــم شــباب الغــد ومستقبله، وهو يحدد هذا الاهتمام فى دور لا يخرج عنه حتى تؤتى التربيــة ثمارها المرجوة حينما طالب بألا "تضغط على العقول لتصنعها على قالــب معلوم وتضيق عليها المذاهب بل يلزم لها أن تعدها إعدادًا عامًّا وتوسع لهــا المنافذ حتى يسهل عليها التصرف فى العلوم التى تعلمها والبحث فى جميــع الأشياء التى تعرض لها"(١٦)، إذ إن واجب الحكومة ينبغى أن ينصرف إلــى

تهيئة المناخ للحرية حينما "لا تكره الناس على الإيمان ولا تخمد الأنفاس عن إبداء ما فى الصدور بل تدع كلاً وشأنه وتتحاشى الضغط على العقـول"[١٧]، لذا فليس من المصلحة العامة على الإطلاق أن تقوم الحكومة بالترويج لفكرة معينة، خصوصًا حينما تصبح هذه الفكرة هى انتشار العلوم النظريـة التـى تقابل لديه العلوم العملية، لما لهذه الفكرة من خطورة بالغة علـى الأذهـان حينما تعمل على الوقوف بارتقاء المجتمع، وهو يأخذ هذا التصـرف علـى الحكومة المصرية حينما "أدخلت فى مدارسها نظامًا هو فى شرع كل منصف بِدعة فقد قررت تعليم العلوم الدينية فيها وقد طرب لهذا القرار جمهور الأمة وأعضاء الجمعية العمومية، وسيصـفق لـه البرلمـان البريطـانى بكلتـا راحتيه"[١٨].

وشميل يأخذ على حكومات الشرق تقليدها الأعمى لحكومات الغـرب، مما يجعل حكومات الشرق تخرج عن أطر مجتمعاتها، ولا تنظر إلى واقعها فتقوم بمعالجته، بل تنظر إلى واقع آخر، فتعمل على تقليده والتشبه به حتـى يقال عنها إنها تواكب الارتقاء، ويتحدد هذا التقليد فيما يراه من حوله، عندما "يؤلفون الجمعيات للرفق بالحيوان كأنهم استوفوا ما يلزم لنوع الإنسان مع أن الحاجة إلى إقامة الجمعيات للرفق بالأطفال خصوصًا فى هذه الـبلاد أشـد وأولى"[١٩]. هذا الاغتراب الذى تقع فيه الحكومة المصرية فى عصره هـو الذى يرجع إليه شميل كل ما يعانيه المواطنون فى هذا العصر مـن مـآسٍ، حيث إن أغلب الحكومات حتى تلك التى تعتبر الحكومة المصـرية متخلفـة عنها تقوم بواجباتها المفروضة تجاه أمتها "وأما نحن فنأكل الرغيف ممزوجًا بالتراب ونشارة الأخشاب ويتقاضوننا أسعار المأكل كما يشاءون ويتحكمون فى أجور المنازل وينصرهم القانون وما ذلك إلا لأن شرائعنا صارت بهـذا التحوير والتبديل نتفًا من شرائع غير ناضجة وحكومتنا خليطًا من حكومات متنابذة... فنحن لم نبلغ فيها مبلغ الحكومات الراقية ولا حفظنا من شرائعنا حسناتها"[٢٠].

وهكذا يغلب هنا على أسلوب شميل الجانب الوصفى، حتى الأسباب التى يراها تقف وراء ظواهر بعينها، يدرجها أيضًا فى هذا الإطار الوصفى، مما لا يجعلنا نرى تحليلاً حقيقيًا، وتصورًا فعليًا تفصيليًا مما يجعل أفكاره تقف دائمًا عند حد التوصيف وتصور الحلول العامة ولا تتعداها إلى تحليل حقيقى لأسباب الأزمة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وإلى تحديد أصحاب المصلحة الحقيقية فى تكريس الأزمة؛ ويرجع هذا لطبيعة أفكار شميل نفسها كما سنرى، لكن أين موقع الأمة من كل هذا؟ حيث أشركها شميل- كما رأينا- فى انتخاب الحاكم، إلا أنه لم يتحدث عن علاقة أو مسئولية الحاكم تجاه الحكومة سوى ما أدرجه من ضرورة التعاون فيما بينهما، وعن علاقة ومسئولية الأمة تجاه الحكومة لم يأت لنا شميل بما يوضح شيئًا عن هذا الموضوع تفصيليًا سوى ما رأيناه من قبل عن أن الحكومة مظهر من مظاهر الأمة؛ ولذا ينبغى دائمًا النظر إلى الأمة إذا كان هناك ما يشوب حكومتها، حيث إن الحكومة المستبدة لا تستطيع أن تمارس استبدادها هذا على أمة حرة، وهذا يجعلنا نستنتج أن شميل يُحمّل الأمة مسئولية حكومتها دون أن يطرح مسلكًا عمليًا لهذه المسئولية، فهل هى تعبير ارتقائى ميكانيكى يأتى عفوًا وضروريًا نتيجة لما وصلته الأمة من ارتقاء؟ أو هو تعبير عن إرادة الأمة الحرة فى اختيار أعضاء هذه الحكومة؟ والتصوران يمكن أن يصدق أحدهما أو كلاهما فى الوقت نفسه، وعلى الرغم من تلك التفرقة الواضحة التى يقيمها بين الأمة والحكومة فى معرض حديثه عن "الجمهورية الحقيقية الديمقراطية التى تصبح فيها الأمة الكل والحكومة لا شىء بخلاف حكومات أوروبا وجمهورية فرنسا اليوم"(٢١)- فإننا فى معرض رؤية الأحزاب لديه نتبين أن تعبير الأمة يشمل الحكومة، أى أن الأمة تنقسم إلى قوتين تشكلانها معًا: الأولى هى القوة المحافظة على الحالة الراهنة، وتسمى حزب المحافظين، والثانية تميل إلى الطفرة وتسمى حزب الأحرار، والحزب الأول يتألف من الحكام ومن تشيع لهم، ويتألف الثانى من المحكومين، ويتكافأ

الحزبان فى الأمم المتهذبة ويتوزع الفوز على كليهما تبعًا لنسبة العلم أو الجهل. لكن شميل يستدرك ما قرره عن الأحزاب وهم لديه الحكام (المحافظون) والمحكومون (الأحرار) واللذان يشكلان معًا الأمة، حينما يعتبرهما من الكماليات، وليسا جزءًا أصيلاً من الأمة، ولعله هنا يخصص الحديث عن أمته نفسها وليس حديثا عامًا، حيث يرى أن أمته فى حاجة إلى أقل الضروريات، إذ إن الأحزاب "نشؤها لا يكون بإتلالها بل تنشأ من نفسها متى اكتمل الاجتماع، فزعماؤنا يحاولون أن يخلقوا فى نظام اجتماعهم جسمًا مشوهًا ولكى أثبت أن زعماءنا رءوس بلا أجسام فلينهضوا ونرى كم ينهض وراءهم"(٢٢). فهو ينكر الأحزاب ما لم تكن تعبر عن واقع فعلى قائم، لأنها ستكون فى هذه الحالة مفروضة من أصحابها على جسم الاجتماع، وهى فكرة يستقيها من مذهبه فى النشوء، حينما لا ينشأ العضو فى الجسم إلا تبعًا للحاجة إليه، وعكس ذلك سيعتبر مصدر خطورة وإعاقة لحركة نموه وتطوره.

ولا يكتمل الحديث عن الهيئة الاجتماعية بدون عرض موضوع القضاء ودوره الكبير لدى شميل، والحقيقة أن شميل لا يتحدث عنه كهيئة مستقلة عن الأمة، إلا أننا نلحظ أنه يتحدث عنه كسلطة لها كل قوام التنفيذ والاعتبار، حيث يعتبره "إحدى الشريعتين العظيمتين اللتين تتوليان قياد الهيئة الاجتماعية وهما الشريعة الدينية والشريعة السياسية"(٢٣)، وهو يسند إليه صيانة مصالح الهيئة الاجتماعية وتمهيد طرق إصلاحها، لذا فهو ذو شأن فى الهيئة الاجتماعية إلا أنه بعقوباته الكبرى والتى تنحصر فى القتل والحبس والتعذيب، وهى العوامل البربرية الثلاثة- يسطو على الهيئة الاجتماعية التى وكلت إليه صيانة مصالحها"(٢٤)، ويرفض شميل مع العقوبات السابقة كل أنواع العقوبات الأخرى والتى تقتل فى النفس كل المعانى الإنسانية، ويرجعها (العقوبات) لنقص فى الشرائع، ويرى أنه لابد من الاستفادة من مكتشفات العلم، وحيث إن هؤلاء الأفراد يشكلون الأساس للهيئة الاجتماعية فيجب

الاهتمام بهم، باعتبارهم مرضى فى الهيئة الاجتماعية، إذ إن هذا الشخص يرتكب جرمه بدوافع خارجية، بينما هناك كثيرون ممن يرتكبون الجرائم ولكنهم لاتخاذهم احتياطاتهم لا يقعون فى المسئولية الجنائية، لذا فعلى القضاء أن يبحث عن المجرمين "لا فى السجون وعلى مصاطب المحاكم بل فى القصور على فاخر الرياش ووثير المهاد، فالمجرمون ليسوا كلهم فى السجون"(٢٥). وشميل هنا يحاول أن تتحول المحاكم من أمكنة تطبق فيها العقوبات، إلى أمكنة للإصلاح والتعلم والاستشفاء: "... إن القضاء ما دام أساسه العقاب وما دامت السجون لا تتحول إلى مدارس تعلم فيها الصناعات وتهذب فيها الأخلاق وتتحول فيها قوى المجرمين إلى منافع وإلى مستشفيات يعالج فيها مرضى الاجتماع كما يعالج فيها مرضى الأجسام، مدارس ومستشفيات بالغة الغاية القصوى من الإتقان، فهو عار على الإنسانية وعقبة كبرى فى سبيل إصلاح الهيئة الاجتماعية"(٢٦). هذا التصور الذى يراه شميل، يجده كفيلاً بأن يكون سمة الجمهورية الديمقراطية التى يسعى إلى أن تكون هى غاية التطور الإنسانى الذى يتخطى أكثر من مرحلة فى طريقه إليها. ونظرة إلى واقع أوروبا توضح لنا ذلك؛ فقد كانت "أوروبا قبل الثورة فى حالة شؤمى (أما.. اليوم فقد وصلت إلى) عزة الشأن وصلاح الحال فى الشرائع والأحكام فأسست حكوماتها على الشورى... وصارت الأمة هى الحاكم عوضًا عن الملك وفى بعضها صارت جمهورية وهذه الهيئة هى الهيئة الحكومية المعدة للمستقبل"(٢٧). وهو لا يترك فكرة الجمهورية الديمقراطية دون تعريف أو تحديد، فينفى أن تكون مثل الجمهوريات فى عصره، "بل الجمهورية الحقيقية الديمقراطية التى يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحبث تتوفر معها المنفعة لكل فرد فى الاجتماع بدون أدنى تمييز مطلقًا والتى تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن"(٢٨). وعلى خلاف ما كانت تتبناه "الإنتليجنسيا" و"البرجوازية" المصرية الوليدة فى عصره من اتخاذها نظم الحكم السياسية

فى الغرب كنموذج وأفق للإصلاح السياسى المنشود فى مصر، نجد شميل ينظر إلى هذه النظم نظرة نقدية ويطرح إصلاحًا "راديكاليًا" يتجاوز ما وصل إليه الغرب. وهكذا نجد أن شميل يربط نظام الحكم وصلاحه على تطبيقه وتبنيه للاشتراكية كما يفهمها هو، فى ملاحظته السابقة، وهو ما يدفعنا مباشرة إلى معالجة الاشتراكية لديه.

الاشتراكية:

يعلن شميل على الملأ أن أعظم المصلحين اليوم (فى عصره) هم الاشتراكيون، والحقيقة أن اشتراكية شميل، لا يشير هو إليها إلا بداية من سنة ١٩٠٨، وقبل هذا التاريخ لا نجد شيئًا يدل عليها عنده، إذ الواقع أن تبنيه للمادية الميكانيكية، جعله يقع تحت تأثير تصوراتها المختلفة، خصوصًا السياسية منها، ولاسيما أن مواقف روادها تجاه الاشتراكية معروفة، فأغلبهم قد عارضوا مبادئها وعلى رأسهم بخنر الذى اعتُبر أحد مفكرى البرجوازية. إلا أن تبنى شميل للاشتراكية يحتاج إلى وقفة، إذ لم يكن نتيجة مباشرة لما تبناه عن أساتذته الغربيين، والحقيقة أن وصول شميل لتبنى الاشتراكية يستند إلى أكثر من عنصر– من وجهة نظرنا– أولها تحليله لواقعه المتردى، وكان موقعه فى الحياة الاجتماعية كفيلاً بأن يطلعه على خفايا كثيرة لم تتح لغيره، فكونه طبيبًا بدأ حياته الأولى فى الريف المصرى (طنطا)، جعله يتعرف بسهولة ويسر على أوجه الفاقة والأمراض والظلم الاجتماعى، وفى الوقت نفسه على النقيض من هذا وعن قرب أيضًا، ولكونه أحد أبناء العائلات البرجوازية– فقد رأى كلا الوجهين فى المجتمع الواحد، الفقر المدقع والتبذير السفيه، مما حرك نزعاته الإنسانية وبالتالى الفكرية، لذا جاء وصفه للنقيضين فى واقعه أمينًا وغير متكلف، التزم فيه الدقة فلم ينقل عن أحد ولكنه رأى بأم عينيه "أناس جمعوا بذكائهم أو دهائهم الأموال على ظهور العمال فسكنوا

الأحياء الفسيحة الأرجاء تنفذها الشمس ويلعب فيها الهواء وتحف بها الحدائق وبنوا فيها القصور يمرحون فيها على وثير المهاد وفاخر الرياش وتحوطوا بكل ما تصح به الأجسام وتنفى الأسقام. وعلى قيد قصبات منهم أكواخ متراكمة بعضها فوق بعض كالتلال يزدحم السكان فيها كالذباب لا شمس ولا هواء ولا ماء إلا ما يكفى للاختمار وجعلها بؤرة البوار ومعمل الدمار حيث تجد الأمراض مرتعًا خصيبًا "[٢٩].

ولم تكن مشاهداته قاصرة على العامل وحده ومن يستغله من أصحاب الأعمال، بل تعدته إلى الفلاح أيضًا وهو الذى خبر حاله عن قرب: "ما القول فى الفلاح الذى يحرث الأرض حتى يسمن سواه وليس لخدمته من خدمة سواء له مكافئ"[٣٠]. ويضيف لجملة مشاهداته أيضًا ما يتعرض له الجندى من مذلة واستغلال دون مراعاة لآدميته، استنادًا إلى أنه يؤدى خدمة وطنية، فهذا "الجندى الذى يسرح فى النهار كالسائمة ثم يرد فى المساء إلى زريبته (...) ولو عقل أكثر منها لما رضى ذلك لنفسه. أو لا يظن أن الذود عن الأوطان حتى واكتساح البلدان يمكن بغير التجنيد على ما هو مألوف؟"[٣١].

هكذا كان للواقع الذى خبره شميل عن قرب فعل إيقاظ وإنقاذ معًا للضمير الإنسانى بداخله.

والشق الثانى الذى نستند إليه فى تبنيه للاشتراكية هو مسألة تبنيه بل وتطبيقه للنظرية الداروينية البيولوجية على المجتمع العمرانى، وبما أنه اعتبر منهج التطور علمًا موضوعيًا لا يشك فى صحته، فإن السير بقوانينه لنهايتها يؤدى إلى كارثة لم يرضَها ولم يرضَ أن يتحمل أوزارها أبناء مجتمعه من غير المالكين وهو الذى يعرف أحوالهم كما أوضحنا، والكارثة هنا ستكون فى ضرورة أن تكون الصورة القاتمة والتى عرضناها منذ قليل لديه عن العامل والفلاح والجندى أكثر قتامة حينما يزدادون بؤسًا على بؤس؛

لذا فقد أراد فرملة النتائج التى من الممكن أن تسفر عنها هذه النظرية العلمية التى يتبنى منهجها؛ إذ إن تبنيه للاشتراكية على عكس أساتذته من الغـــربيين وعلى رأسهم بخنر الذى اعتبرته المادية الجدلية "برجوازيًّا"، خصوصًا بعـــد قبوله للرأسمالية القادرة على المنافسة ليتماشى مع مثال الصراع مـــن أجـــل البقاء المبدأ الرئيسى للداروينية(٣٢)- جعل شميل كفيلاً بأن يتخطـــى الأزمـــة التى توقع أبعادها الخطيرة. وتبقى هنا مسألة تطويع المنهج لكى يتماشى مع المبدأ المنقذ أو الاشتراكية، والسؤال كيف تم له هذا التطويع؟ الحقيقة أنه حل هذه الإشكالية من وجوهها المتعددة، وهذا ما يعطيه لدينا امتيازًا خاصًّا؛ حيث لم يرد أن يقولب واقعه الذى يعاينه ويضعه كمادة صماء فى قوالب المـــنهج العلمى الذى تبناه، بل أراد من دراسة هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء منهجـــه فى التطور أن يحل من إشكاليته ولا يعقدها، حينما يمتلك هو أدوات منهجه، ولا يدع لهذه الأدوات أن تتملكه فتفرض عليه تصورًا يُعرقـــل مـــن تقـــدم مجتمعه ويؤدى إلى حتفه، وهو تصرفٌ يدل أيضًا على أن شميل قد تنبه فى هذه النقطة على وجه التحديد إلى التفرقة الحاسمة بين ما هو علمى وما هـــو أيديولوجى، وهو ما أخفق فيه فى نقاط أخرى سابقة.

لذا فهو يرد أولاً على فكرة "السوبرمان"، التى قال بها برنـــارد شـــو وشوبنهور ونيتشه ونقلها عنهم إلى العربية وتبناها سلامة موسى، فهو يتفق معهم بداية فى المبدأ الرئيسى لنظريته القائل بالأنانية وحب الذات، إلا أنـــه يكشف عن موطن الوهم فى تصورهم، حينما يطبقون نفـــس المبـــدأ علـــى الاجتماع البشرى، مستبعدين الشرائع الإلهية والاجتماعيـــة لقيامهـــا علـــى الرحمة، وبالتالى فهم لا ينتبهون إلى أن الأنانية كشريعة ينبغى أن تخضـــع لشريعة أخرى طبيعية تقيد من حركتها وهى "المصلحة المتبادلة"؛ لأن الأنانية تعمل عن جهل فى الطبيعة وعن علم فى الاجتماع مما يجعلها تدرك مزايـــا علمها فى هذا الأخير، وعلى هذا "فإن كانت الأنانية تحمل الكائنـــات علـــى

جذب النافع إليها فالمصلحة تدعوها إلى توفير مصلحة سواها حُبًّا بنفسها، وعملها هذا ليس رحمة أو تفانيًا فى حب الغير بل عن ضرورة ولو اضطر إلى استعمال هذه القسوة أحيانًا فى ظروف خصوصية جزئية لا كلية "(٣٣).

وهو لا يكتفى بالتصدى لفكرة "السوبرمان" فحسب، بل يحاول بشتى الطرق أن يسد الطريق على كل الأفكار التى تميل إلى إطلاق قانون التنازع الداروينى على المجتمع البشرى، ومن ثم إلى إفقار الفقراء، الذين لا يقدرون على الثبات فى مجتمع مفتوح كهذا، لذا فهو يقبل أيضًا بمقدمات تطوريته وأولها قانون التنازع الشهير، الذى نتج منطقيًا عن المبدأ السابق فى المحافظة على الذات، وهو يسير مع القانون على استقامته فيراه سببًا كامنًا يقف وراء محاولة الإنسان الجد والكد بكل قواه للحصول على أحسن نصيب من المنافع، وهو لا ينكر أيضًا أن هذا نفسه ركن من الأركان اللازمة لارتقاء الاجتماع، إلا أنه يضيف أن هذا نفسه لكى يظل نافعًا ينبغى أن يكون محصورًا داخل دائرة محددة، حيث تتفق داخل إطارها المنفعتان العامة والخاصة "وإلا انقلب إلى الضد وأضر بالمصلحتين معًا فلابد إذًا من معدل لهذه المنفعة لتبقى ضمن دائرة هذه الحدود "(٣٤). ولا يترك هذا المعدل لقانون التكافؤ الذى يتبناه، وسوف يؤدى إلى ذلك أيضًا بمرور الوقت، ولكنه يسنده إلى قوة خارجية تتدخل لصيانة هذه العملية، للإسراع بتقدم المجتمع وهى الهيئة الحاكمة نفسها. ولما كانت هناك بعض الأبواب التى لم تُغلق بعد، وسوف تسمح لدعاة تعميم التنازع على الاجتماع أن يمروا من خلالها، وقد تزيَّت بعلم الاقتصاد هذه المرة، وبخاصة بالمبدأ الشهير الذى روج له البعض، لا سيما فى أعقاب أزمة زيادة إيجارات بعض المساكن: مبدأ العرض والطلب.

والحق أنه لا يقوم بدحض الأساس النظرى الذى قام عليه المبدأ السابق، ولا يتابع تطوره باعتباره قانونًا رأسماليًا يتحكم فى السوق والسلع

وينظم المنافسة بين الشركات المنتجة، ثم تحول إلى الاحتكار، ولم يكن هذا خافيًا على شميل، إلا أنه أراد ألا يرفض المبدأ فى ذاته ولكنه يرفض فقط انسحابه على الضروريات وهو يعلن صراحة أن "إطلاق مبدأ "العرض والطلب" على جميع معاملات الإنسان الحاجية والكمالية نقص فى الشرائع وحيف عظيم"(٣٥)؛ لأنه لا يفرق بين "الحاجى مثل حق الأكل والشرب والمسكن الضرورى الذى لا يمكن الاستغناء عنه وإلا هدَّ الاجتماع من أركانه"، وبين الكمالى الذى يُمكن الاستغناء عنه.

ويتساءل شميل: "فهل يجوز أن يقال لطالب الرغيف ليقتات والماء ليروى والبيت ليأوى إليه إن المسألة مسألة "عرض وطلب"، لابد فيها من التراضى كالتراضى على ثمن خاتم من ماس أو مطرف من خز"(٣٦). والواقع أنه على الرغم من هذا الوضوح والتفريق الكامل لدى شميل بين من يملكون ومن لا يملكون أو بين العمال وأرباب الأعمال- فإنه لم تظهر عنده فكرة الطبقات الاجتماعية والصراع فيما بينها بمعناها الماركسى، وظلت الفكرة لديه تعبيرًا متذبذبًا يوحد فيه الطبقات بالأفكار التى ينشرها. وهذا من وجهة نظرنا يعود إلى ما سنثيره فيما بعد عن دور الخاصة لديه، مما يصبحون معه عاملاً من عوامل التذويب الطبقى- إن صح التعبير- حينما تصل الأمة إلى المعرفة والعلم الحقيقى اللذين ينقصانها، وبعدها ستقوم بعمل الواجب والحق. وهذه النقطة من وجهة نظرنا هى التى جعلت شميل لا يعير فكرة التنازع اهتمامًا داخل الاجتماع نفسه، حينما تقوم هذه الفكرة بدور المحرك للتاريخ عن طريق التنازع الحاصل بين الطبقات .

وشميل لم يتبنَّ اشتراكيته دون دراسة أو رصد، بل حاول أن يقتفى تاريخ العالم من الناحية الاقتصادية، لكى يرصد ملامحه، حينما يتعرف على الصورة الأولى وهى كيف كان البدء؟ يرى شميل أن حياة الإنسان الأولى

على الأرض كائنٌ لا يحدها حدٌّ إذ كان كل شيء مباحًا له، ومن أجل هذا لم يكن من طابعه الشر، "طالما يجد كوخًا يأويه وأرضًا تخرج نباتًا يغذيه وماء يرويه"(٣٧)، لكن والحالة هذه كيف بدأ التملك؟ يبدأ التملك حينما يضع القوى يده مستغلاً ضعف الضعيف فيحظر عليه ما نالته يده ،"والحاجة تضعف الضعيف فى السعى وراء رزقه، والأثرة تحمل القوى على الاستبداد بما ملكت يداه، فنشأ عن ذلك الملك بوضع اليد عن قوة"(٣٨)، ومن جراء هذا الوضع غير الطبيعى أصلاً نشأت حاجة القوى لشرائع يعاقب بها الضعيف حينما تسول له نفسه أن يمد يده إلى ما به قوام حياته، ثم سرعان ما تزايدت "المحظورات بتكاثر عدد الناس وانتظامهم فى جمعية كبرى وتسلط القوى على الضعيف ووضعت الحدود على ما شاء الأقوياء ونظمت الشرائع على هذا المبدأ ثم ألفها الإنسان بالعادة وسوى نفسه عليها لأن الإنسان فى استطاعته إن لم يستطع أن يغير الأحوال أن يغير نفسه لها"(٣٩)، وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإن البعض يعتقد أن هذه القوانين أبدية فيقوم بتقديسها ولا يترك مجالاً لأحد لأن يتقول عليها أو حتى يناقشها، وهذا ما كان يثير شميل شاجبًا له "إن الشرائع الموضوعة والراسخة فى يقين البعض أنه لا يجوز مسها يجوز النظر فيها حتى قلبها رأسًا على عقب إذا كانت غير ملائمة لمصلحة الاجتماع"(٤٠)، وهو لم يتوانَ عن توضيح ذلك عقب أزمة إيجارات المساكن السابق ذكرها، موضحًا أنه "إذا عسر الفصل فى مسألة المساكن فليس لأن المسألة يجب أن تخرج عن هذا الحد بل لأن النظامات فى الاجتماع ناقصة"(٤١)، وردًا على من دافع عن الوقت الضائع بين المتقاضين يبادر شميل بتأكيد ما سبق قائلاً: "وقول حضرة المعترض بأن هذا من حسنات النظام الدستورى لإعطاء كل ذى حق الزمان الكافى لتأييد حقه لا يجوز إلا إذا اعتبر نظامه مقدسًا وأنا أقول لحضرته أن هذا من سيئات النظام الاحتكارى لفائدة الحكومة وطائفة معلومة"(٤٢).

إذن هذا التحالف القائم بين الحكومة ولصوص الاجتماع- كما يسميهم شميل- يحرص على عكس قوانين التطور الطبيعية على تثبيت الأمر الواقع "بالوسائل التى تضمن (لهم) صولجان الملك (ليسوقوا) به الأنام كالأنعام وتضمن لفئة من لصوص الاجتماع أسباب السلب والنهب يصادرون ويرابون ويجمعون المال بالاحتيال للاستئثار بمنافع الأعمال التى لا ينال القائمون بها إلا ما يتبلغون به من العيش. لصوص يسرحون ويمرحون وتحميهم الشرائع التى تعززها الحكومات"[٤٣].

لكن إلى أى حد يمكن أن يستمر هذا النظام وهو يضر بمصالح الأغلبية الساحقة وهو إن "أفاد- بعد محتكريه- طائفة من الناس هم الأقوياء والأغنياء فهو لا يفيد الضعفاء والفقراء. والاجتماع معظمه مؤلف من هؤلاء فكيف يطمع بعد ذلك بإقامة القسط بين الناس"[٤٤]، إذ العدل ليس بالتمنى والادعاء بإقامته، ولكنه بمحاولة النظر إلى أسباب الثروة الحقيقية، أو بمعنى آخر دور العمل فى مقابل رأس المال، وفى هذه النقطة ظل رأى شميل متأرجحًا، فلم تكن وجهة نظره حاسمة منذ البداية، ففى سنة ١٩٠٨ وفى محاولته لتوضيح حالة المجتمع الاشتراكى، نجده يقترح إضافة نسبة مئوية من الأرباح على الأجر تبعًا لنسبة العمل وأهميته بحيث لا تضاف هذه النسبة للجميع، ولطمأنة أصحاب الأموال يرى أنه لن تقل أرباح رأس المال نتيجة ذلك، وفى معرض دفاعه عن الاشتراكية يعيد هذا التصور مرة أخرى لقيمة العمل "إن الاشتراكية إذا أريد بها الاشتراك بالمنفعة من غير الاشتراك فى العمل تكون حلمًا باردًا، وإذا كانت الاشتراك فى هذه المنافع على غير نسبة الاشتراك فى العمل فلاشك أنها تكون جورًا ومميتة لكل اجتهاد، ولكن إذا كانت الاشتراك فى العمل والاشتراك فى المنفعة على نسبة هذا العمل ألا تكون حينئذ عدلاً وأكبر حاثٍ على الاجتهاد؟"[٤٥].

هكذا كان موقف شميل فى هذه المرحلة متذبذبًا فهو لم يكن قد حسم بعد قيمة العمل بالنسبة إلى رأس المال واقتصرت اشتراكيته على أنها "لا

تعلم اقتسام المال .. بل العدل فى تقسيم المنفعة بين العمل ورأس المال"(٤٦)، وكأن شميل فى هذه المرحلة قد وازن بين العمل ورأس المال، باعتبار أن لكل منهما أهميته فى الثروة. إلا أنه كان ينبغى الانتظار حتى عام ١٩١٢ ليطور شميل من هذا التصور نتيجة لما يعاينه من ازدياد النضال العمالى فى الواقع وتضامن العمال فى العالم أجمع خصوصًا بعد إعلان الأممية، بالإضافة إلى تفشى ظاهرة الاحتكار، فنجده يحسم هذا الموضوع تمامًا عندما يعلن فى هذه المرة "وأن العمل لا يجوز سلبه لمصلحة أفراد معدودين، وأنه فوق المال، ويجب أن يكافأ أكثر منه"(٤٧)، وعلى الرغم من هذا الاعتراف الصريح من جانب شميل، فإنه لا يزيد عليه، ولا يستخدمه كسندٍ يطور به من تصوره العام للاشتراكية والتى كانت لديه تعبيرًا عن آفاق الممكن لتخطى واقعه المأزوم الذى عرفه عن قرب. ولكن التساؤل المشروع الآن كيف وصل شميل إلى اعتبار الاشتراكية تعبيرًا عن آفاق الممكن؟ والمعروف فى هذه الأثناء أن الاشتراكية كانت فى نظر الغالبية العظمى تعبيرًا عن التطرف العمالى، بصيغة أخرى كانت تعبر عن آفاق المستحيل. والواقع أن شميل قد استطاع وبنجاح منقطع النظير أن تصبح الاشتراكية على يديه هى الممكن الجائز نتيجة لرؤيته وتحليله للواقع، بحيث تحولت من شىء غير قابل أو جائز التفكير فيه باعتباره مستحيلاً على أرض الواقع، إلى شىء قابل بل وجائز أيضًا التفكير فيه باعتباره المقولة اللازمة لتغيير العلاقات الاجتماعية فى المجتمع. وهذا الواقع الفكرى الجديد يخلقه بعد أن يقوم بتحليل واقعه "أريد أن أقرر كلية كبرى حاصلة وأخرى ممكنة، أما الأولى فنقص نظام الاجتماع كما هو عن توفير مصلحته كما ينبغى أن تكون، وأما الثانية فتكافل العمران بتوفير قواه"(٤٨)، وبهذا سيسير الاجتماع قسرًا نحو الارتقاء بحكم نواميسه الطبيعية إما بطيئًا، وإما سريعًا بالاضطرابات والثورات بناءً على ناموس تجمع القوى الذى يعتمد أيضًا على العقل الإنسانى حينما يعمل على تقصير المدة باعتماده على العلوم الطبيعية وبالتالى على الفلسفة العملية.

وهكذا يدخل العلم الطبيعى والفلسفة العملية كطرفين يساهمان مع قوانين الواقع فى الدفع بالاشتراكية من دائرة المستحيل إلى دائرة الممكن، "فأنا لا أطلب المستحيل فى الأمور الاجتماعية بل أطلب التمشى فى نظام العمران على النواميس الطبيعية نفسها والاسترشاد بها لاجتناب عثراته وتسهيل ارتقائه... وهو أمر ميسور لولا أثرة المستأثرين وغفلة الجاهلين"[٤٩]، بالإضافة إلى ما حاول شميل أن يقدمه فى صورة يمكن أن تكون مقبولة فى أعين من يمتلكون الثروة خصوصًا حينما يبرز صورة الأجير فى ذلك "الإنسان الضعيف الذى أقل احتياج من احتياجاته كافٍ لأن يدفعه إلى ارتكاب الجريمة لأن الاحتياج مؤلم، فالجوع فضاح والحاجة قاتلة. فلماذا لا ننظر إلى ذلك بالنظر الصائب ونكف الإنسان حاجته ونكتفى شره بل ننتفع كل النفع به؟"[٥٠].

وتماشيًا مع ما سبق، وتأكيدًا لهذه الصبغة الاشتراكية لديه والتى اتسمت طيلة الوقت بتحفيز الأغنياء على تبنيها باعتبارها نتيجة علمية، أو اجتنابًا لما يمكن أن ينجم عند رفضها من ثورات العمال، نجده لا يقصر دعوته على الحكومة بل يلح على المبادرة الفردية "فهل من رجل خطير ينهض فى مقدمة القوم والأهالى ينقادون لكبارهم يسعى فى جمع شىء من المال للشروع فى هذه الأعمال ويكون عونًا للحكومة فينال خالص الشكر ويترك من بعده جميل الذكر ليشكرهم المرضى بأفئدة عظم الجميل عندها عظيم ما قاسته من الأدواء ويشكرهم الأطفال بألسنة تعلمت أن تقرأ ألف باء تاء"[٥١]، ولم تخلُ عملية التحفيز للأغنياء لديه من عملية موازنة يفهمها أصحاب الأموال والأعمال جيدًا؛ لأنها موازنة يقيّمون بها نتائج استثماراتهم حيث يُقيمها شميل بين الخسائر والأرباح من جراء دعوته لهم، "فهل أفراد الاجتماع الذين يتكفلون بذلك كل على حسب طاقته يغبنون من عملهم هذا. أفلا تربوا أرباحهم عمومًا على خسارتهم ماديًا وصحيًا وأدبيًا من توفير وسائل العمل للعمال"[٥٢].

وهكذا نجد أن أسلوب شميل اتسم أغلبه فى الدعوة للاشتراكية بالتحفيز أو التحذير، خصوصًا أن دعوته لم تكن فى أغلبها موجهة إلى الطبقة العاملة نفسها صاحبة المصلحة الأولى فى الاشتراكية، ولكنها كانت موجهة أصلاً إلى من بيدهم الثروة والسلطة- كما رأينا- لذا فهو يقدمها على أنها "ليست مذهبًا من المذاهب، بل هى نتيجة لازمة لنظر الإنسان فى الاجتماع وهى قديمة كالاجتماع نفسه ومثبوته فى تعاليم الفلاسفة وسائر المصلحين فى جميع العصور وكلما ارتقت مدارك الإنسان وزاد اختباره زادت انتشارًا واقتدارًا"(٥٣).

إلا أن القول بأهمية الاشتراكية لا يعفى شميل من الحديث عن كيفية تطبيقها وآفاق هذا التطبيق، والحقيقة أنه لا يتورع عن ذكر أفضل الطرق للتطبيق، فهو حينما يطلق مبدأ حق الفرد على الاجتماع كحق الاجتماع على الفرد يطلق العنان للاستفادة بكفاءة الجميع وتوجيهها الوجهة التى تحقق له عملاً نافعًا وللمجتمع فائدة كبرى للاستفادة من كفاءات الأشخاص، وحينما يطلق مبدأ توفير حاجيات الإنسان الأساسية فهو يضع فى الوقت نفسه الكيفية التى يمكن أن يتم بها ذلك، وهى إنشاء إدارات تهتم بوجود أعمال لكل العمال كل حسب طاقته، وإقامة المستشفيات، وتوفير الماء للجميع، وتقديم الصابون والكساء الأول البسيط لكل معوز تيسيرًا للنظافة عماد الصحة، وإنشاء محاكم موزعة فى كل جهة على نسبة السكان لتوفير الجهد والوقت لما فيه خير الصالح العام للمجتمع. وإذا كانت الاشتراكية بهذه الصورة الحقة- لديه- والناتجة عن تضافر العلم الطبيعى والفلسفة العملية والقوانين التى تُسيِّر الكون؛ فلِمَ كان هذا الاختلاف الحاصل عليها بين الناس، بل وبين الاشتراكيين أنفسهم، وما أسبابه؟ يحيل شميل موضوع الخلاف القائم عليها بين الناس إلى جهلهم بطبيعتها، فهى "كما يجب أن تكون ليست مذهبًا فلسفيًا اجتماعيًا حتى يجوز لكل واحد أن ينظر إليها كما يشاء أو كما يدله فهمه.

الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لابد من الوصول إليها ولو بعد تذبذب طويل. الاشتراكية كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو إليها"(٥٤)؛ لذا فالخلاف عليها من جانب البعض ليس إلا لجهلهم بالطبيعة والأسس التي تستند إليها الاشتراكية، أما الاختلاف عليها بين زعمائها فمرجعه النظر فيها إلى مسائل فرعية مع إهمال الأصول، إذ لا ينفى أحد "أن الاشتراكية هي الدعوة المنصبة نحوها الأفكار والمعقودة عليها الآمال اليوم وهي إن كانت متفقة في الغاية إلا أن فيها اختلافًا كثيرًا في الآراء شأن كل فئة في دعوة مثل هذه كثيرة العقبات وأي مذهب من المذاهب الكبرى علميًا كان أو فلسفيًا أو دينيًا لا تكثر فيه المسائل الخلافية من دون أن تمس جوهره بشيء"(٥٥).

ومع هذا التوضيح الذي وضعه شميل أمام الجميع ليبين سبب الخلاف حول الاشتراكية، يقدم لنا مذهبه فيها متميزًا عن كل النزعات الطوباوية التي انتهجت الاشتراكية التي رصدها بنفسه: "كثيرون يطرقون هذا المبحث ويكثرون فيه من المن على الإنسان فيطلبون الإصلاح له، لضعيفه وسقيمه ومن لم تمده الطبيعة بالقوة الكافية للحصول على ما تستقيم به أموره. يطلبون له رأفة وشفقة عليه"(٥٦)، إلا أن شميل يستبعد عن الاشتراكية التي يدعو إليها هذه المسحة الدينية أو العاطفية التي اتسمت بها الاشتراكية الطوباوية، على الرغم من لجوئه في أغلب الأحيان لانتهاج نهجها نفسه في الدعوة، وبخاصة ما وجدناه- لديه- منذ قليل في تحفيز الأغنياء ومناشدتهم بشتى الطرق. وهو يبسط الأساس الذي تقوم عليه اشتراكيته في "أن الإنسان في الاجتماع في غنى عن رحمة الراحمين وشفقة المشفقين، فلا نطرق هذا البحث بتحريك العواطف ولا ندع للإنسان على الإنسان مَنًّا لأننا ننظر في ذلك إلى المصلحة المشتركة. ففي العمران كما في الطبيعة لا يضيع شيء ولا يضيع تأثيره. والتأثير الذي يحدثه الفرد في الاجتماع لا يدرك أهميته إلا الذي يقدر ناموس تكافؤ القوى في الطبيعة قدره"(٥٧).

والحقيقة أنه لم يألُ جهدًا فى سبيل تطبيق مذهبه هذا وتأكيده، فنراه فى أعقاب أزمة رفع إيجارات المساكن يهاجم هؤلاء الذين قاموا "يستلينون القاسى من الشرائع بالاستعطاف وينبهون الغافل من الحكام بالاسترحام (وبعضهم) قام يطلب إلى الحكومة أن ترأف بهم كما يرأف الله بعباده"(٥٨). ويؤكد شميل ما سبق وأعلنه مرارًا "أن مطالب الاجتماع لا تدع سبيلاً للواحد أن يمنَّ فيها على الآخر"(٥٩)، إلا أن شميل قد شعر بأن نفى المسحة القديمة عن اشتراكيته من الممكن أن يجعلها أمام العامة خالية من أية نزعات إنسانية أو أخلاقية كانت، لذا رأى أن يوضح وجهة نظره تلك وتأثيرها على الأخلاق، عندما يرى أولاً أن الاشتراكية لا تضر الاجتماع بل تفيده، حيث تتطابق مع نواميسه نفسها، وهذا التطابق من شأنه أن يقود إلى السبل القويمة عندما تؤيد الفضيلة وتمتنع الرذيلة عن المجتمع الإنسانى، لكن الحديث عن الفضيلة أو الرذيلة لا يطلقهما شميل كأحكام قيمة على بعض الظواهر أو السلوكيات، بل ينسبهما إلى القوانين الطبيعية نفسها فيأخذان لديه معانى مختلفة من المتواتر لدى معاصريه "لأن الفضيلة ليست إلا انطباق أعمال الاجتماع على نواميس الاجتماع والرذيلة مخالفة هذه النواميس"(٦٠). لذا فهو يرى أن قانونى التنازع والتكافل، وهما أعظم قانونين يسريان فى الاجتماع، فحينما ينطبقان عليه يحققان ما تريده الاشتراكية، وهو فى الواقع ألا يضيع شيء من قوى الاجتماع يمكن أن يفيد فى منفعته، وهكذا يضع الاشتراكية كمرادف للفضيلة التى يفهمها بمعناها الذى يستقيه من العلم الطبيعى.

لكن عرض الاشتراكية لديه على هذا النحو، ودون لمس قضية غاية فى الأهمية، ألا وهى الأدوار التى ستلعب بواسطة القوى المختلفة لتحقيق الاشتراكية، يكون عرضًا مُخلاً، لذا سنحاول رؤية هذه المسألة لديه، ولعلنا طرقنا هذا الموضوع بطريقة غير مباشرة، عندما ألمحنا إلى النهج الذى دأبه شميل فى توجيه دعوته فى الغالب لتطبيق الاشتراكية إلى الحكومة أولاً، ثم

إلى الأغنياء وأرباب الأعمال، بينما لم يهتم في دعوته تلك- كما أوضحنا- بالطبقة العاملة نفسها صاحبة المصلحة الأولى في تحقيق الاشتراكية.

وكما رأينا من قبل تقسيم شميل للقوى الموجودة في المجتمع إلى الملك ثم الأمة والتي تتكون من الحكومة والأغنياء والخاصة والفقراء، هذه القوى جميعًا يجعلها شميل تقف في مقابل الملك، ومقدار الوهم المنتشر في الأمة هو الذي يوضح قوة الطرفين وأهميتهما، لذا فعندما يتغلب الطرف الأول (الملك) يصبح "هو كل شيء (وتاريخ الأمة) ليس سوى تاريخ ملكها... فيذهب به الغرور إلى أن يتصور نفسه من طينة أرفع من طينة الأمة... وربما نصَّب نفسه إلهًا في عيني الأمة"(٦١)، فيفعل بها كما يتصرف في أملاكه، وهكذا تسير الأمة إلى حتفها ونهايتها إلا في حالة ظهور "تعاليم أصحاب الأفكار الحرة"، وقتها ستتغير الأمور في صالح الأمة، وشميل يرى أيضًا أنه من الممكن أن يأتي التغيير المطلوب نفسه من أعلى كما حدث في اليابان، لكنه لا يعير لهذا الانقلاب أهمية كبرى على الرغم من أنه في صالح الأمة، لأن التغيير أو الثورة التي يكون مصدرها الأمة تكون دعائم الارتقاء فيها إذا قام أعلى وأرسخ، مقارنًا ثورة الأمة في الصين بما حدث في اليابان.

إذن ينفي شميل أن يلعب الملك أو الرئيس الدور الأساسي في تحقيق الاشتراكية، أما ما تضطلع به الحكومة- وقد تحدثنا عنه تفصيلاً منذ قليل- فلا يخرج عنده عن كونه وازعًا يعمل على منع الحيف بالموازنة بين المنافع العامة والخاصة بالإضافة إلى ما تقوم به الحكومات عادة، لأن التغيير في العادة ليس من مصلحة الحكومات باعتبارها تشكل كما رأينا لديه الطرف الأساسي من حزب المحافظين، لذا فالحكومة أيضًا لا يمكن أن تقوم بدور ما في عملية التغيير المنشودة والتي تستند إلى تطبيق الاشتراكية. ويبقى أصحاب الثروة وأرباب الأعمال، وقد وجدناه يوجه إليهم بصفة خاصة دعوته لتحفيزهم على القيام بدور ما لتحقيق الاشتراكية إلى جانب الحكومة: "على

أن اللوم كله ليس على الحكومة وحدها فأعيان البلاد وأصحاب الثروة منهم خصوصًا الجالسين فى صدر القوم لا يسلمون من الملام لتقاعدهم عن كل الأعمال العمومية التى ينفعون بها أبناء وطنهم وتكسبهم الذكر الحسن"(٦٢)، وهو يدعوهم إلى القيام بالمشروعات النافعة والعامة، مُذكرًا دائمًا بأنهم السبب فيما يعترى الناس من فاقة، فعلى الرغم من أن ثرواتهم نتيجة عمل هؤلاء "فأين المستشفيات التى تداوى بها الأسقام وتخفف فيها مصائب العباد التى جلبوها، وأى أمير من أمراء مصر وأى وزير من وزرائها ممن ينفقون عن سعة وما ينفقون إلا ما جمعوا من عرق الأهالى وقف شيئًا من ماله لإقامة مستشفى وبناء مدرسة"(٦٣).

وما نفهمه من كتابات شميل يوضح أن أصحاب الثروة ينقسمون على أنفسهم، فالبعض ينضم للحكومة ليشكلا معًا حزب المحافظين، والبعض الآخر يستمع لنداء العقل الذى يطلقه "أصحاب الأفكار الحرة" أو الخاصة- لدى شميل- فينضمون بجهودهم إلى الخاصة فى محاولة لمسايرة نواميس الاجتماع الطبيعية مقتنعين بأن ما يفعلونه سيرد إليهم فى صورة أخرى تبعًا لناموس تكافل العمران، ولهذا يحاول شميل توجيه أقصى الجهد إلى هذه الطبقة، بحيث ينقسم التكتيك عنده إلى طريقتين: تتعامل الأولى منهما مع هؤلاء الأغنياء الذين يلبون نداء العقل فتحاول إبراز المنافع التى من الممكن حصولهم عليها عند تبنيهم لأفكار الخاصة فى الاشتراكية، وبهذا تكون طريقة التحفيز هى الطريقة التى يستخدمها شميل مع هذا الجزء من أصحاب الثروة، أما الجزء الآخر وهو الذى يتوجه فى الغالب نحو الحكومة ليشكل معها حزبًا يعمل على تثبيت الأوضاع وعرقلة أفكار الخاصة، فالطريقة التى ينتهجها شميل فى التوجه إليهم هى طريقة التحذير أو الترهيب القائمة على توضيح ما ينتظرهم من عواقب وخيمة نتيجة لموقفهم المحافظ: "فمهلاً سادتى الجالسين على عرشكم العالى وبيدكم صولجان المجد والقوة فلا يغضبنكم

إنذارى ولا تقنطوا من حكم الدهر وقد عدل فلكم صبرنا على مضضه وكان شر الجائرين ولا تطمعوا باسترداد ما فات"[٦٤]. والواقع أننا نرى أن شميل ينتهج فى هذا النهج نفسه الذى تنهجه الشرائع الدينية عند الترغيب والترهيب، ولكن يخرج بهذا النهج من الخير الأخروى الذى تعد به الأديان المؤمنين إلى خير آخر دنيوى قريب جدًا؛ أى فى الدنيا ولا يعمل تبعًا لإرادة غائية مطلقة، بل يعمل طبقًا لقوانين طبيعية حتمية، وهو يصوغ ترهيباته تلك فى بعض الأحيان بصيغة قرآنية ظاهرة "فالعدل كل العدل فى الانتقام من الظالمين. وسيعلم الظالمون أى منقلب ينقلبون. إذ يأتى يوم تسودُّ منهم الوجوه وتخفق القلوب وتزهق الأرواح جزاء ما جنيت أيديهم وما هم يفعلون"[٦٥].

والحديث عن دور الخاصة، هو فى الحقيقة حديث معاد؛ فقد سبق وعالجناه بالتفصيل، إلا أننا سنجد هنا أنهم يلعبون دورًا كبيرًا ومزدوجًا فى الوقت نفسه، وسيكون من الحديث المعاد أيضًا أن شميل يعطى للخاصة دورًا رئيسيًا فى عملية تحقيق الاشتراكية بدءًا من دورهم الذى يلعبونه فى طليعة الأمة فى مواجهة الملك المستبد، ثم دورهم التنويرى فيما بعد فى نشر الأفكار لجذب الأغنياء لمعسكر الاشتراكية، أو فى التحالف الظاهر مع الفقراء عندما تكون هناك ضرورة للقيام بالثورة حينما تتحالف "قوى العقل المستنبط واليد العاملة (ضد) فساد نظام الأحكام واستئثار رجال المال"[٦٦]. وبهذا يصبح دور الخاصة هو الدور المنقذ فى جميع الظروف، حتى على الرغم من إعلانه الصريح أن "الشريعة لا يجب أن تقبل من أيدى الآلهة بل من أيدى البشر. أى لا يجب أن تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء ولكن من لسان حال الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الإنسانية؛ أى إلى إقامة العدل الصحيح"، ويعزو لعدم اتباع ذلك كل ثورات الخواطر وتألف الجماعات السرية والإيقاع بأهل السلطة فى الدول المتقدمة. على الرغم من

تصريحه هذا، فإنه يظل دون فعالية حقيقية من جانب الفقراء؛ لأنه لم يعطِ لهم دورًا يلعبونه بأنفسهم فى سبيل تحقيق مقولته السابقة، بل يربط تحقيق ذلك بنجاح الخاصة فى دورهم التاريخى الذى يلعبونه.

ويجدر بنا قبل أن ننهى الحديث عن موضوع الاشتراكية لديه أن نأخذ بعين الاعتبار والتحليل ما كتبه شميل فى كتابه "الآراء" سنة ١٩١٢، حيث من الممكن العثور على عناصر أخرى متقدمة عما رآه من قبل "مَن كان يظن أن مطالب العمال تقابل بالإصغاء التام كما يصغى إليها اليوم؟ نعم كان يصغى إليها فى الماضى ولكن برءوس الحراب وأفواه البنادق. وأما اليوم فقد رأينا كيف يصغى إليها بالعقل كمطالب حقه"(٦٧).

وشميل فى هذا يعبر حقًا عن حالة واقعية مرت بها الطبقة العاملة فى أوروبا، إلا أنه يُخطئ فى فهمها وتحليل أسبابها، خصوصًا حينما نرجع لما حدث فعلاً فى أوروبا فيما بين سنة ١٨٧٠ وسنة ١٩٠٠، فعلى مدى الثلاثين عامًا حدثت تطورات غاية فى الأهمية وبخاصة فى فرنسا، حيث كانت البرجوازية الفرنسية مازالت فى مرحلة البناء والتنمية لرأسمالها، لذا فقد اتسمت بالشراسة تجاه العمال عندما حلت الآلة محلهم فقامت بطردهم وتخفيض أجور الباقين، وعلى المستوى السياسى اتسمت بالديكتاتورية، مما مهد عمليًا لثورة العمال فى "كوميونة" باريس والتى خلفت مجازر راح ضحيتها الآلاف، وبعد ذلك دخلت البرجوازية مرحلة الثورة الصناعية و"الكولونيالية" واحتكار الأسواق فى المستعمرات، وبالتالى زادت أعداد العمال، فى إطار انفراج الأزمة مما ساعد على ظهور النقابات والأحزاب الاشتراكية غير الراديكالية والتى عملت على تحسين شروط العمل بزيادة الأجور وتخفيض ساعات العمل، ومن المعروف أن الأجور قد تضاعفت من سنة ١٨٧٠ وحتى سنة ١٩٠٠ مما جعل شميل يقارن هذا بما حدث فى مواجهة "الكوميونة" وإن لم يأتِ بذكرها بصورة مباشرة، إلا أنه لم يستطع

رؤية الأسباب الحقيقية وراء الإصغاء لمطالب العمال فى عصره، وبدلاً من أن يعود بها لأسبابها الذاتية والتى تمثلت فى نضالات العمال الجماعية فى العالم، وأسبابها الموضوعية فى تغير طبيعة المرحلة والتوسع تسويقيًا من الإنتاج لأوروبا إلى الإنتاج الواسع للمستعمرات بالإضافة إلى نهب الثروات الخام- لم ير شميل كل هذا بل وجد فقط "أن الإنسان بفضل العلم الحديث لم يعد على الغالب يعتبر فى الاجتماع كالآلة ويساق إلى الحتوف كالبهيم بأيدى جبابرة الدنيا وأساطين المال وتعاليم كبار الفلاسفة النظريين أنفسهم الذين كانوا يجوّزون الرق فى القديم، بل صار أكثر عامة الناس كخاصتهم يفقهون أن الحق بين الناس شرع وأن الطبقات الواطية كما يسمونها ليست واطية بالقدر الذى يظنون".(٦٨)

وهكذا تُختزل الأسباب الحقيقية لدى شميل إلى أسباب تعتمد على العلم أولاً وعلى وصول أكثر الناس من العامة إلى مستوى الخاصة وهو الذى أسند إليهم دورًا تاريخيًا فى تحقيق الاشتراكية كما رأينا من قبل، وهنا فقط سوف تتحقق؛ حيث سيصبح هدفها التقليل من ويلات الإنسان "فتضمن له حاجاته وتصون حقوقه بعد أن تفرض عليه واجباته وترفعه من تحت مواطئ الأقدام إلى مقامه كإنسان وتعلمه أنه عضو من الاجتماع لا يجوز أن يبقى عالة عليه غير نافع وأنه عامل فيه لا يجوز أن يبقى غير منتفع وأن تبادل المنفعة على قدر العمل"(٦٩)، مما سيعمل على تمهيد سُبل السعادة للإنسان "على هذه الأرض فتسترد له الفردوس الضائع تسترده من أيدى مردة الاجتماع وأبالسته فتخفض من كبرياء وترفع من نفوس وتقرب من صولجان الملك وعصا الراعى حتى يتم تكافؤ الفضل بينهما"(٧٠)، وحتى هذه الاقتباسات عنده تظل تعتمد فى تحقيقها على دور الخاصة حينما يستجيب لهم كل الأطراف بفضل العلم الطبيعى والتطور الفكرى والآراء الحرة التى ينشرونها بين الطبقات.

الثورة:

ولكى يستقيم البحث نستكمل الهيئات والأنظمة التى يراها شميل ضرورية لكى تستطيع الهيئة الاجتماعية تطبيق الحقيقة، فبعد أن عرضنا مكونات هذه الهيئة لديه والأسس العلمية والنظرية التى يراها تشكل المحاور الأساسية لها، ثم عرضنا للاشتراكية لديه كمبدأ تُحتِّمه قوانين العلم الطبيعى والتطور، ومن خلاله تُطبق الحقيقة فى الهيئة الاجتماعية، إلا أن هناك ظواهر اجتماعية وتاريخية تتدخل دائمًا وبشكل مباشر فى عملية التطبيق تلك أهمها "الثورة"، فكيف كان ينظر إليها شميل وكيف قيَّمها؟

لابد أولاً من النظر فى مفهوم الثورة لديه من خلال دراسة تاريخ العمران، حيث نجد أن العالم الطبيعى لم يتوقف مطلقًا عن الارتقاء، وبالتالى كان على العالم الاجتماعى أن يتساوق فى الارتقاء مع العالم الطبيعى، أى يسير معه وتتوازى الحركتان دائمًا، وبما أن ارتقاء العالم الطبيعى حتمية تقوم بها قوانين الطبيعة باعتباره خارجًا عن نطاق إرادة الإنسان، وبما أن العالم الاجتماعى أسير هذه الإرادة بحيث يعتمد فى تقدمه على مدى مسايرة الإنسان لقوانين العالم الطبيعى، فكثيرًا ما يقف الإنسان بعالمه الاجتماعى متخلفًا به عن مساوقة حركة العالم الطبيعى، وفى هذه اللحظة تبدأ عناصر التناقض بين العالمين فى التجمع، ويحدث نتيجة تجمع هذه العناصر ثورة تعمل على تكسير المعوقات التى وضعت لإعاقة سير العالم الاجتماعى متوازيًا مع العالم الطبيعى، فكأن مفهوم الثورة هنا، هو محاولة إعادة التساوق المفقود بين حركة العالم الطبيعى التى سبقت حركة العالم الاجتماعى، بالعمل على دفع الحركة الأخيرة على أمل اللحاق بحركة العالم الطبيعى التى لا تنتظر ولا تتوانى عن الارتقاء دائمًا وبمعزل عن إرادة الإنسان تبعًا لقوانين حتمية طبيعية. ويصورها شميل بأنها "فعل سريع لقوى متجمعة تجمعًا بطيئًا فى

زمن طويل أشبه شيء بالزوبعة التى تتجمع فى سنين كثيرة ولا تثور إلا فى يوم واحد ثم تهجع"[٧١].

والواقع أننا حين نترجم لأرض الواقع تلك المعوقات التى ذكرناها آنفًا فسنجدها عبارة عن الحقوق المهضومة والتى يطالب بها الناقمون فى كل عصر، والمسألة من وجهة نظر شميل لا تجعلنا نتصور أن فى كل محاولة للحاق بالعالم الطبيعى ينبغى إحداث ثورة، بل إن العمل على القيام بالإصلاح هو أيضًا ضرورى، وخلاصة المسألة أنه ينبغى كسر هذا الشعار الذى يرفعه أعداء الارتقاء والتطور، إذ "الإصلاح المطلوب لا تزال الحاجة إليه ماسة اليوم كما كانت من قبل والفرق ليس إلا نسبى فقط، فكما أن الحاجة إلى الارتقاء فى العالم الطبيعى لم تقف بعد، كذلك الحاجة إلى الارتقاء فى العالم الاجتماعى أى العمران لم تنته أيضًا فلا يجوز لعاقل أن يقف عند حد قول الخاملين أو المكتفين أو الطامعين المنتفعين بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان"[٧٢]، وبما أن هؤلاء الداعين للوقوف بالعمران على ما هو عليه- وقد صنفهم شميل على النحو الذى رأيناه- يستندون إلى تحقيق مكاسب شخصية تربط الاجتماع فى الغالب على الاستبداد والقوة متصورين أن العمران يمكن أن يخضع لهم، فيرى شميل أن "الرابط الذى يربط الاجتماع لا يتم نظامه بالاستبداد والقوة وإن قام بهما أحيانًا لأنهما ليسا من جوهر طبيعته بل هما دليل على عدم كماله.

وفى الجملة فحينما يبتدئ الاستبداد والقوة ينتهى الاجتماع الحقيقى بين البشر"[٧٣]؛ لذا كان التخلص من هذا الشكل فى الحكم لا يحتاج إلى إصلاح بقدر ما يحتاج إلى ثورة تعمل على "تغيير هذا النظام المعقد، (ثورة) سيكون هولها شديدًا لتأصله فى قلب الاجتماع وامتداده إلى أعماق نظاماته"[٧٤].

وشميل فى محاولته تلك لقراءة تاريخ العمران يستنتج أهمية الدور الذى لعبه رجال الثورة قديمًا ومدى تأثيرهم على من جاء بعدهم، إذ لولا هذا

الدور لما كان قد تحقق شيء فى مجال الأفكار وبالتالى فى مجال ارتقاء العمران، أما ما يعول عليه شميل من استمرار هذا الدور فهو مبلغ التقدم فى الأفكار، وانتشار العلم بالإضافة إلى انتشار مبدأ الاشتراكية القادر على تنفيذ مطالبه، بهذا كله يضمن شميل أن تزداد "هذه الحركة الارتقائية سرعة، وتقرب الأمم بعضها من بعض فتقل الحروب ويتفرغ الإنسان للاشتغال لمصلحة العمران"(٧٥).

وإذا أمكننا– مما سبق– استخلاص أن دوافع الثورة تكمن علميًا فى تأثير تجمع القوى، فإن هذا يستند إلى الواقع الاجتماعى الذى يعزى تجمع تلك القوى لتجمع المظالم على جموع الناس، إلا أن شميل يضيف إلى مجموع المظالم الاجتماعية ظاهرة أخرى يضعها فى مقدمة المظالم، والحقيقة أن أهميتها تعود إلى أنها نتيجة حتمية للنظام الرأسمالى، وهى فى الوقت نفسه تلقى الضوء على أن شميل استطاع ولو من بعيد اكتشاف الفرق بين ثورة "البرجوازية" المتمثلة فى الثورة الفرنسية ثم ثورة "البروليتاريا" والتى لم تكن قد قامت بعد، إلا أن كل الظواهر كانت تشير أمام شميل فى هذه الآونة إلى حتمية قيامها، تلك الظاهرة كانت "شركات الاحتكار التى تفشت جدًا فى هذا العصر (١٩٠٩) ولا سيما فى العالم الجديد. ولا يخفى أن هذه الآفة من شر الضربات الاجتماعية التى إذا لم تتدارك قبل تفاقم شرها جرت إلى ثورة ليست الثورة الفرنسوية، وهى قيام الشعب على النبلاء، بالنسبة إليها شيئًا يذكر لانحصار تلك؛ إذ ذاك فى بقعة معلومة أما هذه فهى قيام العمل ضد المال فشرها لا ينحصر اليوم فى بقعة معلومة وفى قوم معلومين بل سيمتد لهيبها إلى كل العالم المتمدن"(٧٦).

ولكى تحدث الثورة ينبغى التمهيد لها بثورة أخرى ولكن على مستوى الأفكار، لذا فنهضة أوروبا تلك لم تأتِ من فراغ ولكن تعود فى الأصل إلى ثورة مارتن لوثر، حيث "إن النهضة التى حصلت لأوروبا فى الفلاحة

والملاحة والصناعة والتجارة إنما سببها تلك الثورة الدينية التى فكت العقل من بعض قيوده ومهدت تلك الثورة السياسية"(٧٧). ولهذا لا يمكننا تصور قيام ثورة ما دون أن تكون العقول مهيأة لاستيعاب أسبابها وأهدافها، وهذا يُبرز مرة أخرى لديه دور الخاصة فى التنوير. هذا وسنحاول تطبيق فهمه السابق على الثورة الفرنسية وهى التى دفعت العالم فى ميدان التقدم أجيالاً، لذا فقد شدت انتباهه واهتمامه لإيمانه بأن "الأمة الفرنساوية لا تزال كما كانت من عهد مائة سنة لسان شعوب أوروبا تنطق عن حاجاتهم وتمثل عواطفهم"(٧٨)، وبناءً على ما سبق يفهم أيضًا أسباب تلك الثورة حيث تكمن فى "فساد نظام الأحكام ونقصها عن احتياجات الهيئة الاجتماعية"(٧٩)، "حيث الاستئثار بالأعناق والأرزاق لشرف المولد وقد كان الناس قليلهم يدرك حق المساواة"(٨٠)، ولا ينسى كما رأينا من قبل "أن ثورة لوثر هى التى مهدت السبيل (للثورة الفرنسية) بما نبهت من الخواطر وسهلت للعقل من التفكير والبحث فى المبادئ الفلسفية وإجالة النظر فى أحوال الكون والتملص من ربقة التعاليم القديمة"(٨١)، وفى مجال تقييمه لهذه الثورة يرى أنها عبرت عن إرادة الشعب؛ فهى لهذا السبب ثورة قانونية، لذا استطاعت التصدى ومقاومة كل العراقيل التى واجهتها حيث "لم يصدها شىء ولم يقوَ عليها شىء مع أنه اعترضتها موانع داخلية وخارجية قوية جدًا وما ذلك إلا لأنها موافقة لميل الشعب كله وناشئة عن استعداده"(٨٢)، ويشير إلى هؤلاء الذين قيموا الثورة الفرنسية سلبيًا ثم تراجعوا عندما قيموها فيما بعد إيجابيًا، حيث يقول: "إن هؤلاء الذين كان أمثالهم يجورون فى الحكم على فرنسا فى الثورة الأولى يعترفون جهارة اليوم بأنه لولا تلك الثورة لما ارتقى الإنسان واصطلح نوع الأحكام إلى ما هما عليه الآن لا فى فرنسا وحدها بل فى أوروبا كلها بل فى العالم قاطبة"(٨٣).

إلا أن هذا يجعلنا نتساءل هل كان هناك فهم واضح لدى شميل عن خصوصية الثورة قديمًا وعن خصوصيتها فى عصره؟ الواقع أن شميل لم

يجهل طبيعة الصراع قديمًا وطبيعته فى عصره، فإذا كانت الثورة قديمًا موجهة ضد النبلاء كما رأينا، فهو يرى فى عصره أن هناك تحالفات جديدة قد تشكلت نتيجة لطبيعة العصر، فالتحالف القائم اليوم هو "بين قوى العقل المستنبط واليد العاملة وبين فساد نظام الأحكام واستئثار رجال المال"(٨٤)؛ أى أن العمال مع الخاصة من جهة فى مقابل أصحاب رءوس الأموال والحكومات من جهة أخرى، خصوصًا حينما تنقاد هذه الحكومات انقيادًا أعمى لأصحاب الأموال، أى أن الثورة تصبح نتيجة لهذه التحالفات التى رأيناها، خصوصًا عندما نضع فى الاعتبار ظهور تحالف جديد لم يعرف من قبل؛ ألا وهو تحالف العمال العالمى (الأممية) والقائم فى أرجاء العالم المتمدن. هذا ما يعمل على أن تنتشر الثورة عالميًا حينما "تنتصر الشعوب فيها بعضها بعضًا والأمم بعضها بعضًا، ينصرون بعضهم على حكوماتهم ونظاماتهم لقلبها وإبدالها بما يكون أوفق لروح العصر وأحفظ لمصلحة الجمهور"(٨٥).

ولا ينبغى أن يغيب عن هذا كله انتشار العلم بين الناس والذى عن طريقه يصلون إلى حقيقة ما يحدث فى الواقع وهو أن "مستنبطات العقول وأعمال الأيدى (أصبحت) خادمة (لرجال المال) يستفيدون منها هم وقلما يستفيد منها (العمال) والناس قل من لا يدرك منهم اليوم هذا الإجحاف"(٨٦)، ولكى تنجح الثورة يرى شميل أنه ينبغى أن تشارك فيها كل الأمة، إذ يشدد على أن تكون "صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفى بين أعضائه موافقة لأمياله أى أن تكون عبارة عن صوت الشعب"(٨٧)؛ لأنها ستكون فى هذه الحالة "ليست من أفعال الآحاد بل هى عبارة عن تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه تخلصًا طبيعيًا قانونيًا"(٨٨)، وعدم اشتراك أو ابتعاد الأمم عن ثوراتها يعمل على دحر هذه الثوراتّ، فانتصار الثورة الفرنسية يعود إلى اشتراك الأمة الفرنسية جميعها، بينما يحيل إخفاق الثورة العرابية إلى أنها "لم تكن ناشئة عن استعداد الأمة بل عن مطامع بعض ذوى المناصب"(٨٩)، حتى

الثورة العثمانية التى نجحت على مستوى الحدوث، ولم تنجح على مستوى المطلوب منها تجاه الجماهير يعود "لعدم اشتراك الأمة فيها اشتراكًا محسوسًا"، إذ ظلت هذه الثورة "حتى الآن عسكرية اقتصر التغيير فيها على صورة الهيئة الحاكمة"(٩٠)، وهو أيضًا لا يعطى لتغيير النظام الذى حدث فى اليابان أى معنى للثورة حيث قامت به الهيئة الحاكمة فيسميه "نشوء سريع" بعكس ثورة الصين باعتبار أن مصدرها الأمة، فإذا نجحت ستكون دعائم الارتقاء فيها أعلى وأرسخ.

وعلى الرغم من تحديد شميل لطبيعة الثورة فى عصره، تبعًا لطبيعة التحالفات الجديدة التى وُجدت والتى تعتمد هذه المرة على العمال- فإن استخدامه لتعبير الأمة كما رأينا يشكل خلطًا وعدم تحديد، خاصة بعد تحليلنا لمفهوم الأمة لديه والذى يتشكل فى الوقت نفسه من الحكومة والأغنياء والخاصة والفقراء، إلا أنه بالمعالجة والتحليل، نستطيع تخطى هذا الخلط، وهذا ما حاولنا القيام به، بحيث إذا وصلنا إلى أن الثورات هى فى الواقع ضد الحكومات، فسنخرج الحكومة من هذه التشكيلة للأمة، إلا أنه يبقى الأغنياء، وقد وجدنا أن ثورات اليوم هى ضد رأس المال؛ ولهذا سنخرج الأغنياء أيضًا من تشكيله للأمة ليبقى الخاصة والفقراء، وهو التحالف المنطقى ضد الحكومات ورأس المال كما رأينا منذ قليل، لذا تجدر الإشارة إلى أن تعبير "الأمة" المستخدم فى هذه المعالجة عن الثورة يقصد به فقط الخاصة والفقراء، على الرغم مما نلحظه أيضًا على تعبيرى الفقراء والأغنياء من عدم تحديد، حيث إنه لم يحدد موقع كليهما من وسائل الإنتاج وطبيعته، ومن الممكن أن يعود استخدام شميل دائمًا هنا إلى تعبير الأمة لوجهة أخرى أيديولوجية، ليست مجالنا هنا.

والواقع أن هناك ملاحظة جديرة بالاعتبار وهى هذا الموقف المتذبذب لشميل تجاه الثورة، والحقيقة أن موقفه هذا يعود فى الأساس إلى ضرورة

توافر الشروط السابقة والتى وضعها لكى تصبح الثورة فى نظره قانونية، بالإضافة إلى "اعتباره أن النشوء هو القاعدة وأما الثورة فأمر شاذ ردئ غالبًا وإن كان قانونيًا نافعًا أحيانًا"[٩١]، إلا أن الشيء الذى يجعله يقر بالثورة فى بعض الأحوال الخاصة يعود فى الأساس إلى تسليمه بمطابقته السابقة للاجتماع بالجسم الإنسانى، حيث "توجد أحوال خاصة لا يمكن تخلُص الجسم المتوانى والمريض فيها إلا بثورة فسيولوجية (...) أو نوبة حمى تخلصه من خطر الموت. وهذا يدلنا على أن الاجتماع لا بد له فى بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك"[٩٢]. إذن النشوء الارتقائى يقره شميل كطريق طبيعى لارتقاء المجتمعات، بينما تصبح الثورة لديه هى الاستثناء أو الشر الذى لابد منه أحيانًا حينما لا يكون هناك بديل عنه، "فالنتيجة الكبرى المتحصلة من فسيولوجيا الاجتماعات إنما هى تفضيل النشوء على الثورة"[٩٣]؛ لذا نجده متحفظا أحيانًا، بل ومحذرًا منها أحيانًا أخرى، ففى معرض توجيهه للاجتماع يرى "توجيه النظر إليه للسير فيه بالتؤدة والروية خدمة للاجتماع كثيرًا ما تقيه عواقب الثورات العنيفة، فلا يفاجئ الاجتماع وينقض عليه كالصاعقة ويدمره تدميرًا أو يرجع بها القهقرى ويؤخره قرونًا إلى الوراء"[٩٤]، وكأن استخدامه للثورة كان لترهيب أصحاب الأموال أكثر منه لتحفيز العمال الذين لم يكن لهم أى دور لديه سوى التحالف مع الخاصة كما رأينا، ففى معرض عرضه لاحتياجات الإنسان الشديدة يرى أنه إن "لم ينلها بالتدريج دفعته الضرورة إلى الثورة فى طلبها. ولا يدفع هذه الثورة إلا تفهيم سائر طبقات الناس بالتدريج وجوب النظر فى هذه الاحتياجات. فثورات العمال اليوم إذا لم ينظر فيها كل مرة بالتروى والحكمة يكون وقعها على الاجتماع شديدًا للغاية؛ لأنها أعم من أن تنحصر فى وطن أو قوم كالثورة الفرنساوية لأن العمال فى الدنيا اليوم متضامنون، فإعداد الأفكار بقبولها قمع لها وبلوغ إلى الحق من طرقه القويمة"[٩٥].

ولعل النص السابق هو ما يعطينا الانطباع حقًا بأن هدف شميل من التلويح بالثورة هو ترهيب أصحاب الأموال، وهو بالتالى نص موجه لهم، لأننا عندما ننظر إلى ما وجهه لأصحاب الحقوق أنفسهم نشعر فى نبرته بهذا التذبذب المعهود: "أنتم محقون فى شكواكم وأنتم فى الاجتماع أعضاء لازمون لكم عليه مثل ماله عليكم وأنتم مظلومون أيضًا وظالمكم حكامكم وشرائعكم فلا تنحل عزائمكم. فقط أنصحكم أن تلوذوا فى مطالبكم إلى جانب الحكمة حتى إذا كثر عددكم واشتد تضامنكم ولم ينصفكم الذين يجب عليهم أن يهمهم أمركم كان لصوتكم صدى فوق كل صوت، وليدكم مدى فوق كل يد"[٩٦]. وهكذا يطالبهم بالحكمة حتى تكثر أعدادهم فيتضامنوا وتصبح يدهم هى العليا وصوتهم هو الأقوى دون أن يدلهم عمليًا على ما يمكن أن يحقق لهم ذلك وهو الثورة. وتماشيًا مع تحفظه وموقفه المتذبذب من الثورة نجده يذكر أبياتًا فى نظرنا غاية فى الثورية عندما تقارن بأدبيات الماركسية التى تجد أن العامل عند ثورته لن يخسر إلا قيوده:

ماذا يهمنى إذا خربت — مادمت خربانًا أنا وأنت

منعم تبيت فوق الريش — وذا أنا أبيت فى الحشيش

إن لم يكن على الحصى فى البرد — تحت الشتاء وغطاى جلدى[٩٧]

وعلى الرغم من مبادرته لعرض هذه الأبيات، فإنه يسبقها بقوله "بل على من اللوم إذا تمادوا وركبوا متن الغلو ولسان حالهم يقول..". والواقع أن هذا يعود فى الأساس إلى موقف شميل من العمال والجماهير الشعبية فى عصره ودور النخبة فى تصوره. ويمكننا أن نلخص موقف شميل العام من الثورة من خلال رؤيته نفسها: "وإذا عرفنا أن الاجتماع حى كسائر الأحياء عرفنا أيضًا أنه خاضع لنواميس الطبيعة العامة نظيرها. فلا نجعل سبيلاً لتراكم القوى وتجمعها فيه. فلا نناهض كلما نهض إلى حق له ونقاومه

بجمودنا مقاومة عمياء، لئلا يفعل ذلك فيه فعل الضواغط القاسرة فى الطبيعة فيهب إلى ثورات تمزق أحشاءه وتقهقره كما تمزق البراكين أحشاء الأرض، بل نقوده إلى مصلحته الكبرى التى هى مصلحة كل واحد منا ونحسن هدايته بما نكتسبه كل يوم بالعلم والاختبار ليسير فى مدارج الارتقاء سيرًا حثيثًا سليمًا يكون لنا فيه فضل العلم والعقل لئلا تنفرد نواميس الطبيعة بنا وتدفعنا إلى ذلك قسرًا ولكن بعد أن تذيقنا الأمرين"(٩٨). وهكذا يتجلى لنا بوضوح أن تصور شميل للثورة يتسم بشدة التذبذب، وعدم الحسم والاختيار، فلقد تنازعته عناصر كثيرة وبقوة فى الوقت نفسه: واقع حياة عامة الناس، وانتماؤه للخاصة، ثم منهجه الإصلاحى- على الرغم من جذريته بالقياس لأفكار عصره- هذه العناصر لم تحُل بينه وبين إعطاء دور كبير للخاصة ممن سيحولون أفكار العامة لتستوعب أسباب الثورة وأهدافها، على الرغم من إدراكه أن العامة يشعرون فعليًا بالضغوط الواقعة عليهم خصوصًا المعاشية منها، إلا أن تحركهم لا يتم بمبادرة ذاتية منهم ومن هنا كان التأكيد على دور الخاصة.

هوامش الفصل الثالث:

(١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤، ص ٢٢.
(٢) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤، ص ٣٥.
(٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، ص ٣٥، ٣٦.
(٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، ص ٣٥، ٣٦.
(٥) المرجع السابق، ص ٥٠.
(٦) المرجع السابق، ص ٥١ – ٥٢.
(٧) المرجع السابق، ص ٤٦.
(٨) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، ص٤٩.
(٩) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤، ص٢٣.
(١٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١١) المرجع السابق، ص ٢٩.
(١٢) نشرت هذه المقالة بالمقتطف فى سنة ١٨٨٤.
(١٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٩، ص ١٩٠.
(١٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢١، ص ١٥٥.
(١٥) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، ص ٥٥.
(١٦) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٥، ص ١٧٦.
(١٧) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥٣، ص ٢٨٥.
(١٨) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤١، ص ٢٣٠.
(١٩) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٥، ص ١٧٧.
(٢٠) د. ش ش، جـ٢، مقالة ٦٥، ص ٣٢٣.
(٢١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، ص ١٤٥.
(٢٢) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٦، ص ٢٤٦.
(٢٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٣، ص ١١٩.
(٢٤) المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٢٥) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٣، ص ١٢٣.
(٢٦) المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٢٧) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، ص ٦٠ – ٦١.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٦١ (الهامش).
(٢٩) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢١، ص ١٥٦.
(٣٠) المرجع السابق، مقالة ٢٦، ص ١٨٢.
(٣١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٢) C. F Encyclopedia Britanica, 1966, IV, 344
(٣٣) د. ش ش، المجموعة، جـ ١، صـ ٣٥٧ (الهامش).

(٣٤) المرجع السابق، جـ ٢، مقالة ٦٥، صـ ٣٢٢ .
(٣٥) المرجع السابق، مقالة ٦٦، صـ ٣٢٥.
(٣٦) المرجع السابق، مقالة ٦٥، صـ ٣٢٢ .
(٣٧) د ش ش، المجموعة، جـ ٢، مقالة ١٤، صـ ١٢٧ .
(٣٨) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٩) المرجع السابق، صـ ١٢٨ .
(٤٠) المرجع السابق، مقالة ٦٢، صـ ٣١٥.
(٤١) المرجع السابق، مقالة ٦٦، صـ ٣٢٥ .
(٤٢) المرجع السابق، مقالة ١٨، صـ ١٤٨ .
(٤٣) المرجع السابق، مقالة ١٨، صـ ١٤٨ .
(٤٤) المرجع السابق، مقالة ٦٢، صـ ٣١٣ .
(٤٥) د. ش ش، المجموعة، جـ ٢، مقالة ٢٧، صـ ١٨٤ – ١٨٥ .
(٤٦) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ ١٥٤.
(٤٧) آراء د. ش ش، صـ ٢٠ .
(٤٨) د ش.ش، المجموعة، جـ ٢، مقالة ٢٦، صـ ١٨٢.
(٤٩) آراء د. ش ش، صـ١٧.
(٥٠) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط٢، صـ١٣.
(٥١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٠، ص ٢٢٩.
(٥٢) المرجع السابق، مقالة ٢٧، صـ ١٨٥.
(٥٣) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ ١٥٣ – ١٥٤.
(٥٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٦، صـ ١٨٣.
(٥٥) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ١٥٤.
(٥٦) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ ١٥٥.
(٥٧) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ ١٥٥ – ١٥٦.
(٥٨) المرجع السابق، مقالة ٦٧، صـ ٣٢٦، ٣٢٧.
(٥٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٦٠) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٧، صـ ١٨٤.
(٦١) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، صـ٦٠.
(٦٢) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٠، صـ ٢٢٩.
(٦٣) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٤٠، ص ٢٢٩.
(٦٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، ص ٦١.
(٦٥) المرجع السابق، صـ ٥٩.
(٦٦) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٨، صـ ١٤٦.
(٦٧) آراء د. ش ش، صـ ١٩.

(٦٨) المرجع السابق، صـ١٩ – ٢٠.
(٦٩) د.ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢١، صـ ١٥٣.
(٧٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٧١) د. ش ش المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، صـ ٤٢.
(٧٢) المرجع السابق، مقالة ١٨، صـ ١٤٨.
(٧٣) المرجع السابق، مقالة ٥، صـ ٤٣.
(٧٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٣، صـ ١١٧.
(٧٥) المرجع السابق، مقالة ٢١، صـ١٥٧.
(٧٦) المرجع السابق، مقالة ٦٣، صـ ٣١٦.
(٧٧) د. ش ش، المجموعة جـ١، مقدمة طـ١، صـ ٥٦.
(٧٨) مجموعة د. ش ش، جـ٢، مقالة ١٨، صـ ١٤٤.
(٧٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٠) المرجع السابق، صـ ١٤٦.
(٨١) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، صـ ٥٣ – ٥٤.
(٨٢) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، ص ٤٢ (الهامش).
(٨٣) المرجع السابق، مقالة ١٨، صـ ١٤٥.
(٨٤) المرجع السابق، صـ ١٤٦.
(٨٥) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٦) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٧) المرجع السابق، مقالة ٥ صـ ٤٢.
(٨٨) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٨٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٩٠) د. ش ش، الآراء، صـ ٣٢.
(٩١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٥، صـ ٤٢.
(٩٢) المرجع السابق، صـ ٤١ – ٤٢.
(٩٣) المرجع السابق، صـ ٤١.
(٩٤) د. ش ش، الآراء، صـ٢٠.
(٩٥) د. ش ش، الآراء، صـ ٢١.
(٩٦) . ش ش، المجموعة، مقالة ٦٥، صـ ٣٢٣.
(٩٧) المرجع السابق، مقالة ٢٢، صـ ١٥٧.
(٩٨) د. ش ش، الآراء، صـ ٥، ٦.

الباب الثانى

مفهوم التطور

"لم يلبث (مذهب التطور) أن صار موقف أفكـــارى وموضوع حديثى وغرضى فى كل كتابـــاتى بعـــد مبارحتى للمدرسة ورحلتى لأوروبا واطلاعى على المذهب فى مؤلفات أصحابه".

(د. ش ش، المجموعة، جـــ١، مقدمة طـــ٢، ص٢٦-٢٧)

الفصل الأول

مصادر شبلى شميل فى التطور(١)

فى إطار المعالجات التى سوف نعرض لها بعد قليل لدى شميل، سنلاحظ دائمًا تواجد كل من الفكر الغربى والعربى ممتزجًا بآراء شميل الأصيلة، وفى أحيان كثيرة يذكر شميل نفسه أسماء من استقى منهم، بحيث يتبين للمحلل أنه ليس فى حاجة إلى التحليل العميق، إذ كل اقتباسات شميل واضحة، وتحدث بنفسه عنها، كما أنه يورد العبارات والأفكار المستقاة كاملة بصراحة ووضوح عدا بعض الاستثناءات القليلة، وهو يقول: "لم نشأ أن نغير شيئًا فى بسط الآراء أو الإشارة إليها تصريحًا أو تلميحًا فى كل كتاباتنا الماضية والحاضرة لندل بذلك على خطتنا المقتبسة من سوانا والخاصة بنا"(٢). فالفكرة الأصيلة التى شدت انتباه شميل وهى نظرية التطور يستقيها كاملة عن دارون، ولكن استعارته لفكرة دارون لم تتم بشكل مباشر، بل إنه يتبنى فكرة دارون عن طريق بخنر، حيث تتطور الفكرة نفسها قبل أن تصل إلى شميل عن طريق التطوريين بعد دارون، فتخرج عن حيزها البيولوجى لدى دارون لتدخل حيزًا آخر أوسع هو العالم والطبيعة والكون مما يتوافق مع نزعة شميل نفسه، ولهذا يتبدى لنا فى معالجات شميل كل من بخنر وهيكِل وهكسلى وسبنسر وغيرهم من الداروينيين، كما تظهر جليًا فى خلفية هذه المعالجات التطورية لديه، والواقع العربى الذى يعاصره، حيث يفرض نفسه عليه وبكل قوة حتى يصبح هو الهدف الأوحد الذى يخوض شميل المعارك ويغترف من أفكار الغرب من أجل تغييره والعمل على تطويره، وفى نفس الوقت لا ينسى جذور هذا الواقع الذى يعايشه بحيث إنه يرجع من وقت لآخر إلى بعض الفلاسفة الإسلاميين ويُلمح أو يذكّر بأفكارهم- كابن

خلدون الذى يقتبس منه كثيرًا- على سبيل التقريب لفهم معاصريه من الأصوليين. وسنحاول فى هذا الفصل التعرض لأفكار شميل من حيث مصادرها، حيث إن هذه المحاولة كفيلة بجعلنا نفهم هذه الأفكار فى محيطها والتعرف على إسهام شميل نفسه- إن كان قد أسهم فعلاً- فى تطوير هذه الأفكار ودفعها إلى الأمام على ضوء واقعه المعيش. وسوف نلاحظ فيما بعد أن "الحقيقة" تبدو لدى شميل كمحور أساسى لأفكاره، حيث أولاها أهمية بالغة إذ "علينا أن نحارب الأوهام ونبددها بقوة الحقيقة لكيلا يقوى أمرها فنعدم أسباب التقدم"[٣]. وهو يطالب بالبحث عن الحقيقة مهما كانت مخالفة لآرائنا، إذ "الحقيقة وإن جرحتك أحيانًا فى اعتقادك إلا أنها أنفع لك فى كل حال دنياك"[٤]، وهو يقرر أيضًا أن "غرضنا الوحيد البحث عن الحقيقة كما تتجلى لنا على صفحات الطبيعة لا نصعد إلى فوق ولا نهبط إلى أسفل لنبحث عن أشياء موجودة أمامنا وواقعة تحت حواسنا"[٥].

وقبل أن نبدأ، خاصة وقد تحدثنا طويلاً فى الفصول السابقة عن الحقيقة لدى شميل باعتبارها محور ارتكاز فكره- ففى البداية نود أن نشير إلى أن مبدأ الحقيقة، والذى ظهر جليًا لدى شميل، قد ميز بصورة حادة الفلسفة الألمانية بشكل عام ومنذ عهد كانط والمذهب الهيجلى بشكل خاص، وسنحاول هنا اقتباس فقرة عن الحقيقة على أمل أن نقارن وبعمق هذه الفقرة بما جاء عن الحقيقة لدى شميل: "الحقيقة هى الهدف الأسمى للفكر، أبحث عن الحقيقة، ففيها يكمن الخير، ومهما كانت الحقيقة فإنها أفضل من الزيف، والواجب الأول للمفكر هو ألا يتراجع أمام أى نتائج، فيجب أن يكون مستعدًا للتضحية بأعز أفكاره أمام الحقيقة، فالخطأ مصدر كل دمار والحقيقة هى الخير الأسمى ومصدر كل خير آخر"[٦]. ألا نرى أن هذه الفقرة قد لخصت كل ما قلناه سلفًا عن الحقيقة لدى شميل؟ وسنبدأ بعد هذا فى عرض المصادر.

ولعل أولى الأفكار التى سنبحث فى أصلها لديه هى فكرة تطور العقل الإنسانى فى الطبيعة، أو ما يعرف فى الفكر الغربى "بقانون المراحل

الثلاث"، وقانون المراحل الثلاث يستعرضه شميل بالتفصيل الدقيق عندما يقدم مذهب دارون لقارئيه، ونلاحظ أنه قد ركز وبشكل قريب من الإلحاح على المرحلة الأولى من هذا القانون وهى المرحلة الدينية، ونحن نعلم مغزى هذا الإلحاح الذى يعود إلى واقعه العربى، والذى لم يكن يعرف حتى هذه اللحظة سوى العلم الدينى، ولم تكن الفلسفة تكريسًا لهذا الارتباط، أما العلوم المختلفة فقد كانت فى حالة يرثى لها.

ولم يفُت شميل كما هو معهود فى كل معالجاته أن تكون معالجته لحساب الحقيقة التى جعلها محور ارتكاز أفكاره جميعًا، كما لم يفته أيضًا تطبيق مذهب النشوء والارتقاء لفهم طبيعة المرحلة: "وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهى من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعتقادات وهذه من الخرافات وهذه من قلة تعرف الإنسان لظواهر الأشياء التى حوله وتوهمه فيها"(٧)، ثم يضيف: "وقد نشأ الإنسان فى معبوداته وتحول فيها كما نشأ وتحول فى كل شيء له علاقة شديدة به كعاداته ولغاته ونظاماته جميعها. فلم تكن عباداته فى أول أمره كما هى اليوم فى أديانه الكبرى، بل كانت بسيطة جدًا عبارة عن خوف فقط لم ينظر فيه أولاً إلا إلى مصلحته القريبة. فعبد كل من رأى له سلطانًا عليه، وكم عبد الناس ملوكهم وألهوهم فى القديم!".

ويعدد شميل جملة المعبودات: "ولجهله فى أول نشوئه لم يدع شيئًا فى الطبيعة ضارًا أو نافعًا عظيمًا أو حقيرًا مرغوبًا أو مرهوبًا إلا وتوهم فيه ذلك، فعبد الحجر والشجر والحيوان والإنسان نفسه، ولم ينتقل بمعبوده إلى ما وراء المنظور إلا بعد أن ارتقى ورأى فساد معبوداته فى أشياء هذا الوجود المشهود..."(٨)، ولما توهم أن وراء ما يعبده قوة ما ذات تأثير دفعه الخوف "إلى أن جعل هذه القوة روحًا ثم الروح إلهًا ثم تصور إلهه كنفسه يغضب لما يغضبه ويرضى لما يرضيه فنحر له الهدايا وقرب القرابين وتقرب إليه

بالمناسك والمشاعر وحلل وحرّم. ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية وانتقل هذا الاعتقاد فى نسله بحكم التقليد"(٩). وهكذا نشأ فى هذا الجو الموبوء السحر والشعوذة والرقى والطلاسم، ولم تتحول هذه الاعتقادات إلى أهداف اجتماعية محددة سوى بارتقاء الإنسان وابتعاده عن العصور السابقة: "ولم تتحول العبادات إلى أديان ذات غرض اجتماعى وانتظمت شرائع أكثرت من التهديد بالعقاب والترغيب بالثواب إلا بعد أن ارتقى الإنسان كثيرًا وانتظمت مجاميعه وأصبحت الشرائع المدنية بأيدى الأقوياء آلة يتصرفون فيها لمصلحتهم، فصار من اللازم لمصلحة الاجتماع وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين"(١٠).

وهكذا كانت الآلهة فى أول الأمر لا تعد ولا تحصى حتى اختزلها الإنسان فى طريقه للتطور وحصرها فى واحد، بالإضافة إلى العداوات التى قد أثارتها تلك الأديان كل فى مواجهة الآخر باعتبار أن كل دين هو المُعبِّر الأوحد عن الحقيقة المطلقة وكل ما عداه باطل، بينما يوضح شميل- كما رأينا- أنها جميعًا تتشابه، حتى فى عدم التسامح هذا، والقول بالبعث والخلود، وذلك لأنها جميعًا متحولات عن بعضها "فما التثنية والثالوث والسماء الثالثة والسبع الطباق والوصايا العشر إلا منقولات متحولات عما قبلها"(١١).

وشميل لا ينسى فى التدليل على ذلك بأمثلة كثيرة من تعاليم الأديان موضحًا مدى تقاربها وهو يلخص طبيعة هذه المرحلة الدينية فى الفقرة التالية: "فأصل العقائد جميعًا وهم الإنسان إذ كان فى عهد الخشونة وكما نشأ هذا الوهم فى الإنسان سار معه أيضًا ونما فيه كأنما هو من أدنى إلى أعلى فكان الإنسان كلما ارتقى درجة فى الحضارة يرقيه فيه إلى ما يوافق حالته منها حتى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية وصار على قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية لأن العقل إذا أحب أمرًا تفرغ له وتفنن فيه وعززه بأنواع التصور حتى إذا كان هناك وهم لا يعود عنده ريب فى كونه حقيقه"(١٢).

وحينما يتحدث عن المرحلة الثانية وهى الفلسفية فى التفكير الإنسانى فهو يتحدث عنها لكى يرمى الأديان بالجمود، وكأنه قد استغل هذا القانون كلية فى إطار دحض الأديان، وهذا كما قلنا يتوافق مع واقع شميل نفسه والذى لم تكن فيه الفلسفة إلا جزءًا من الدين، لذا نجده عندما يعرض للمرحلة الفلسفية فهو يعرض لها بتصور غربى، أى الفلسفة بمعناها الواسع والخارج عن إطار الدين، إذ يرى أن الفلسفة كالأديان تعلم أيضًا وجوب عمل الخير واجتناب الشر "والفرق بينهما أن تعاليم الفلاسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكى يتصرف بالأشياء بحسب الزمان والمكان، فلا تعلمهم بخير مطلق أو شر مطلق لأن المصطلح عليه أنه خير أو شر عند قوم ليس كذلك عند قوم آخرين. وبالضد من ذلك الديانات، فإنها تقيد العقل إذ تعلم بخير مطلق وشر مطلق"(١٣).

نقول ذلك لأننا كما ذكرنا من قبل رأى شميل فى الفلسفة وقد كان يتحدث عنها فى واقعه العربى وبوضوح حينما رأى أنه قد "صارت علوم الآداب والفلسفة المترتبة على ذلك كله هيامًا فى الأوهام لا ضابط لها إلا الخيال"(١٤)؛ لذا لم يتوسع عمليًا فى الحديث عن المرحلة الثانية كالمرحلة الأولى لما ذكرناه من أسباب.

وفى الحديث عن المرحلة الثالثة وهى العلم رأينا مما عرضناه من قبل مكانة العلم لديه ودعوته الدائبة إلى تطبيق نتائجه باعتباره هو الطريق الأوحد الموصل إلى الحقيقة وغرض شميل من ذلك كما يذكره تحقيق فوائد ثلاث، الأولى منها:

فوائد أدبية: ويقول عنها إنها تفوق الحصر "ولو لم يكن فيها سوى معرفة الحقيقة فقط لكفانا ذلك"، حيث إن صلاح حال الإنسان لا يتم إلا بمعرفة الحقائق التالية:

١- معرفة أن أصله حيوان، وأنه اليوم أكمل من الأمس نتيجة عمل متحصل على مر الدهور لأسباب معلومة، وهذا كفيل بجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من القوى.

٢- الإنسان من حيث كونه إنسانًا فيه من المزايا والعيوب وعليه يتوقف البحث عن منابع قوته ليصلح من حاله، على أن المزايا والعيوب نفسهما يتوقفان على طبيعة الذهن وحرية العقل.

٣- حرية العقل لا تعنى أن الإنسان حرٌ حرية مطلقة، بل إنه يعمل وفقًا لأحكام هى منشأ حركته، إذ إن عمله يتوقف على قوانين الطبيعة والتى يتغير تبعًا لها بالضرورة والنتيجة التى يجنيها التحسن.

٤- معرفة الإنسان أن النظر فيما وراء الطبيعة إضاعة للوقت فيما لا يجدى نفعًا.

٥- أن الكمال من الممكن أن يكون نقصًا إذا لم يكن متوافقًا مع الأحوال الخارجية.

٦- كما تفعل الأحوال الخارجية فى الإنسان فالإنسان أيضًا يفعل فيها محاولاً دراسة فعلها لجعله أكثر مواءمة لإسراعه نحو التقدم، وهكذا يعمل على إصلاح "أمور تهذيبه وتعليمه ولا يحتقر شيئًا صغيرًا منها وإنما يهتم به اهتمامًا كبيرًا علمًا بما قد يكون له من الوقع العظيم بتجمع فعله على ناموس تجمع القوى فيتقيه من حيث يراه مضرًا ويقصده من حيث يراه نافعًا. وهكذا يحصل له تغير عظيم فى أحوال حياته الطبيعية والأدبية فيزداد شكله جمالاً وكمالاً وعواطفه وسائر قواه المعنوية نبالة وجلالاً ويقل الشر من بنى البشر"(١٥).

أما الثانية فالفوائد العملية: وتظهر جليًا عندما نقارن بين الشرق والغرب ونرى هذا الفارق العظيم بينهما من حيث التقدم فى مجالات الحياة

المختلفة (الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة)، وأيضًا عندما نقارن بين حالة أوروبا نفسها فيما قبل ثورة مارتن لوثر فى الإصلاح الدينى، وحالها بعد تلك الثورة الدينية التى فكت العقل من بعض قيوده ومهدت لهذه المنجزات الضخمة.

وثالثًا الفوائد السياسية: وتتلخص هذه الفوائد فى الآتى:

١- معرفة الإنسان لحقوقه وواجباته طبقًا لما يراه نافعًا للهيئة الاجتماعية.

٢- معرفة أنه "من العبث بالحقوق المقدسة إطلاق شريعة عصر على عصر آخر لا يمكن أن يكونا متفقين فى أحوالهما طبيعيًا وأدبيًا وسياسيًا. وأنه يستحيل قوام العدل فى مشهد الوجود بشريعة ثابتة غير متغيرة على حكم تغير الزمان وتغير كل شىء بل على حكم كل مسألة وكل قضية"[١٦]. هكذا استفاد شميل من قانون المراحل الثلاث على طريقته ونتيجة لمشاكل واقعه العربى الملحة.

والمعروف أن هذا القانون ظهر لأول مرة فى الغرب على يد سان سيمون فى فقرته التالية: "أين هو الفلكى أو الفيزيائى أو الكيميائى أو عالم الفسيولوجى الذى لا يعلم أنه فى كل فروع المعرفة فإن العقل الإنسانى قد استخدم الميتافيزيقا لفترة طويلة فى كل فروع المعرفة قبل أن يتقدم من الأفكار اللاهوتية المحضة إلى الأفكار الوضعية؟ ألا يثير هذا لدى كل من درس تاريخ العلم الاعتقاد بأن هذه المرحلة الوسطى كانت مفيدة، بل ولا يمكن الاستغناء عنها لإحداث هذا الانتقال"[١٧].

إلا أن هذا القانون قد نُسب إلى أوجيست كونت الذى قام بتقديمه فيما بعد. والحق أن هذا القانون قد وضع كقانون يوضح التطور العقلى للإنسانية فى وقت سادت فيه المادية الميكانيكية التى عجزت عن إدراك المفهوم العلمى لقوانين التطور التاريخى للمجتمع، وبالتالى وجدت الحل الأمثل فى قانون المراحل الثلاث الذى انتقلت به البشرية من الفكر اللاهوتى إلى الفكر

الميتافيزيقى ثم من الفكر الميتافيزيقى إلى الفكر الوضعى، هذه الانتقالات التى تمت وكأنها قدر أو جبرية تاريخية تمت بحكم قوانين الميكانيكا والتى كان أقصى ما تقدمه لنا هو أن نخضع لهذا القانون مدركين اتجاهه بدلاً من الخضوع الأعمى له، ودون أن نحاول الإفلات من تأثيره لعدم استطاعتنا ذلك حتى ولو أردنا. ولعلنا هنا قد وصلنا إلى كيفية فهم شميل لهذا القانون على ضوء نظرية التطور، وكيف قام بترجمته فى واقعه العربى حسب احتياجاته مُطبقًا عليه التطور كمنهج علمى.

وننتقل إلى نقطة أخرى لنتعرف فيها على مصادر شبلى شميل، وهى أن مجموع المعارف العلمية أو الأفكار هو ما يغير العالم، أو ما هو معروف من أن الأفكار تحكم العالم، ولقد تابعنا فيما سبق بحث شميل عن الحقيقة والوصول إليها وإعلانها على الملأ باعتبار قول الحقيقة والوصول إليها من قبل الجميع سيعمل على تغيير الأفكار وبالتالى المجتمع، أى شكلت فكرة الحقيقة محورًا لأفكار شميل وألقت بظلالها على اجتهاداته ومنهاجه الإصلاحى للمجتمع الذى استند إلى الفكرة السابقة، وما نقوم به الآن ليس مناقشة ما عرضناه من قبل بهذا الخصوص، وسنحاول متابعة هذه الفكرة فى مصادرها الغربية، باعتبارها فكرة محورية فى فكر شميل، فقد تبنى أفكارًا وأراءً ومعارف علمية تحت إلحاح هذه الفكرة، ونحن نحيل أيضًا اعتناقه لفكرة القرن الثامن عشر تلك لظروف واقعه الذى تنقصه المعارف، وبالتالى سيُسرع إيمانه بها من انتشار المعارف فى بيئته، بالإضافة إلى البعد الأيديولوجى لهذه الفكرة وهو دور "الإنتليجنسيا" فى محيطه فى الاضطلاع بالدور الرئيسى فى هذا التغيير، وسوف نعالج هذه الفكرة فى نهاية الفصل عند التحدث عن شميل والماركسية.

والحق أننا قد لاحظنا مدى تأثير هذه الفكرة على ذهن شميل الذى راح يعمل على نشرها فى أغلب مؤلفاته كحقيقة علمية، وها هو يتحدث عن آرائه

الاجتماعية متأثرًا بفكرتنا تلك "ولا أنكر أن آرائى الاجتماعية وإن كانت كلها ممكنة ومدلولاً عليها بنظريات العلم الطبيعى اليوم وسير العمران نفسه نحوها، فإن فيها ما لا يزال يحيق بتحقيقه صعوبات كثيرة لقلة انتشار المبادئ العمرانية الحديثة بين الناس حتى فى أرقى المعمورة؛ لأن القسم الأكثر من البشر لا يزالون فى تعاليمهم تحت تأثير القديم"(١٨). وهو يعد بأن الأفكار كفيلة بمنع الثورات العنيفة حيث إن هذه الأفكار ستوجه النظر إلى ضرورة التطور، ولكن بالتؤدة والروية إذ "لا يدفع هذه الثورة إلا تفهيم سائر طبقات الناس بالتدريج وجوب النظر فى هذه الاحتياجات"(١٩). وفى موضع آخر يرى أنه إذا "كانت مبادئ الإنسان صحيحة كان صحيح القياس صحيح الحكم، فإن كانت فاسدة كان فاسد القياس فاسد الحكم قضية مسلمة لا يصح فيها خلاف"(٢٠)، ويوجه هذا بوضوح حينما يبين أن "غالب أغنياء الأمة ليس فيهم من يفهم قوة الأعمال لجهلهم وقلة عقلهم"(٢١).

وفكرة "الآراء تحكم العالم" كانت محاولة من ماديى القرن الثامن عشر للإجابة عن السؤال المطروح فى هذا الوقت وهو: كيف حدث التطور التاريخى للعقل؟ أو بعبارة أخرى لِمَ حدث التطور بهذه الكيفية وليس بكيفية أخرى؟ والواقع أنهم قد وقعوا فى تناقض حاد عند الإجابة عن هذا التساؤل؛ فالحديث عن التطور التاريخى للبشرية لديهم ينفصل عن نظرتهم الحسية التى طرحوها من قبل عن الإنسان، والتناقض الذى وقع فيه الماديون الفرنسيون على وجه الخصوص كما يوضحه بليخانوف هو اعتبارهم أن الأفكار لا تعنى شيئًا لأن البيئة هى كل شىء، هذا من جهة، ثم اعتبارهم فى نفس الوقت ومن جهة أخرى أن الآراء هى السبب الأساسى لوجود أى بيئة اجتماعية معينة، لأن هناك فعلاً متبادلاً بين البيئة والآراء. ويرى بليخانوف أن هذا ليس كافيًا لفهم تاريخ البشرية (تاريخ آرائها وتاريخ العلاقات الاجتماعية التى مرت بها) وأن هناك عاملاً غائبًا، وهو ما ظل مشكلة العلم

الاجتماعى فى القرن التاسع عشر والذى أراد اكتشاف هذا العامل الغائب. ويقر شميل بالمادية الميكانيكية تمامًا، باعتبارها- لديه- إحدى نتائج العلم الذى يتواءم مع نزعته، وبالتالى بالنتيجة المترتبة عليها وهى أن الأفكار تحكم العالم، والفكرة كما أوضحنا هى من نتاج عصر التنوير، وهى تعبير عن وجهة النظر المثالية الذاتية الخالصة للقرن الثامن عشر تحديدًا فى تفسيرها للتاريخ وتطوره، وقد سبق وعرضنا لقول الماديين الفرنسيين بأن "الآراء تحكم العالم، ونحن ممثلو الرأى، ومن هنا فنحن صناع التاريخ"(٢٢). والملاحظ أنه بالرغم من أن هذه الفكرة تبدو وكأنها تعمل على تحرير الفعل الإنسانى، بفتح المجال أمامه، فإنها فى واقع الأمر تجعل من هذا الفعل الإنسانى نفسه شيئًا هشًا لا يستطيع التصدى لقوانين الطبيعة، وذلك لطبيعة هذه المادية نفسها والتى هى "بالضرورة جبرية، ولا تترك مكانًا للتنبؤ بالأحداث، أى للنشاط التاريخى الواعى للأفراد المفكرين"(٢٣)، والملاحظ فيما أوردناه وتبناه شميل فيما بعد أنه يتصل دائمًا بموضوع التطور نفسه، "فقانون المراحل الثلاث" قد وضع لتفسير التطور العقلى للإنسانية، كما أن مبدأ "الأفكار تحكم العالم" قد وضع أيضًا لتفسير التطور التاريخى، وكل من المبدأين يعود فى الأساس إلى المادية الميكانيكية والتى سبق وقلنا إنها واءمت أفكار شميل، لكن تبقى فكرة أخرى مهمة وهى طبيعة فهمه لفكرة التطور نفسها، فالمعروف أن شميل قد فهم طبيعة التطور تمامًا، كما كان متوائمًا مع تلك المادية الميكانيكية إذ يقول: "ومن المقرر فى العلم اليوم أن كل حى مهما كان حقيرًا لا يولد إلا من جرثومة متضمنًا فيها كل أجزاء هذا الحى وهذه الجرثومة نفسها صادرة عن حى مثله" (٢٤)، وكعادة شميل فى البحث يطبق دائمًا منهج النشوء والتطور على موضوعه حتى وإن كان البحث فى التطور نفسه، فنجده وهو بصدد المقارنة فى التطور بين الحيوان والإنسان يفترض نفس الجرثومة والتى لديها استعداد دائم للارتقاء إذ يقول: "فى الحيوان جرثومة ما هو نام جدًا فى الإنسان كما أن الكريات الحية نفسها جرثومة ما

هو نامٍ جدًا فى الحيوان"[٢٥]، وما علينا إلا مقارنـــة هـــذا بمـــا كـــان يـــراه الميتافيزيقيون الألمان، وهم مصدر شميل هنا، حيث كانوا يؤمنـــون بعـــدم وجود ثبات أو طفرات من الطبيعة وهو نفس ما تبناه شـــميل، كمـــا كـــانوا يرجعون دائمًا أصل الظواهر أو حتى المؤسسات الاجتماعية إلى أنها كانـــت ذات يوم دقيقة جدًا أو غير ملحوظة تمامًا ثم نمت بالتدريج بالإضـــافة إلـــى تبنيهم للعكس عند تراجع تلك الظاهرة أو المؤسسة، فهم يفترضـــون مقـــدمًا تناقصها التدريجى الذى يستمر حتى تصبح الظاهرة غير ملحوظـــة تمامًـــا نتيجة لحجمها الميكروسكوبى الذى وصلت إليه، وســـنؤجل مناقشـــة هـــذا التصور إلى نهاية هذا الفصل فى معـــرض معالجتنـــا لكـــل مـــن الماديـــة الميكانيكية والمادية الجدلية، وما علينا الآن إلا مقارنة تصور شميل لطبيعـــة التطور، بتصور الماديين الميكانيكيين لها. وقد عرضنا فى الفصل الســـابق وتفصيلاً تلك الفكرة التى تطابق المجتمع بفسيولوجيا الكائن الحى لديه، ورأينا كيف كانت هذه المواءمة لدى شميل مواءمة بالتطابق التام والاتفاق، بحيث لم تسكت عن أية خاصية تميز الجسم الحى إلا نسبتها إلى العمران، من ناحيـــة أعضائه والتناسق فيما بينها وأعصابه وأمراضه التى من الممكن أن تعتريه، هذا وقد عرضنا لمصادره الكثيرة فى هذه الفكرة، وكما رأينا تفصيلاً أنها قد توزعت على اقتباساته عن المفكرين المسلمين كابن خلدون وأبو الفدا وأنـــو شروان، وبهرام بن بهرام، ومفكرى اليونان كأبُقراط وأفلاطـــون وأرســـطو وغيرهم، وعن الغربيين المحدثين كشكســـبير وروســـو وسبنســـر وشـــفل واسبينوزا وهكسلى، وقد رأيناه فى الفصل السابق يقتبس من هؤلاء جميعًـــا. هذا وقد عرض لنقطة خلاف وهى خاصة بالنتيجة السياسية المترتبة على هذا التطابق السابق بين كل من سبنسر وهِيْكِل، وقد وعدنا بمناقشة هذا الخـــلاف فى فصلنا هذا، وقبل أن نناقش هذا الخلاف يجدر بنا إلقـــاء الضـــوء علـــى مصادر فكرة التطابق السابقة، ولهذا سننظر لتلك الفكرة فى معينها الأصلى، ففكرة المماثلة البيولوجية بين الجسم الحى والاجتماع نشأت نتيجـــة لفكـــرة

"الطبيعة الإنسانية" والتى أقام عليها الطوباويون العلم الإنسانى، فقد أرادوا أن يكون علم الفسيولوجيا هو أساس علم الاجتماع أو ما أطلق عليه سان سيمون وأتباعه "الفيزياء الاجتماعية"، وقد شهدت هذه الفترة نشاطًا ملحوظًا وكبيرًا من الفلاسفة والعلماء الذين ذهبوا جميعًا إلى تأييد هذه الفكرة كل على طريقته، بالإضافة لاقتباسات شميل التى أوضحناها نجد أن هناك أسماء أخرى كثيرة على سبيل المثال وليس الحصر مثل: ألفريد إسبيناس Alfred Espinas [٢٦](١٨٤٤ – ١٩٢٢)، وجويوم دى جريف Guillaum de Greef [٢٧](١٨٤٢ – ١٩٢٤)، ورينيه ورمس René Worms [٢٨](١٨٦٧ – ١٩٢٦)، والمعروف أن البعض قد غير من وجهة نظره فى تلك المماثلة. وقد ظهرت الفكرة فى كتاب "آراء فلسفية وأدبية وصناعية" الذى نشر فى حياة سان سيمون، ومشاركته فى مقال لأحد الأطباء تحت عنوان : " De La physciologie appliquée à l'amelioration des institution Sociales" "الفسيولوجيا مطبقة على تحسين المؤسسات الاجتماعية"[٢٩]. فى هذه المقالة التى تتخطى سبنسر نتيجة للغرض الإصلاحى الذى كان ينزع إليه الكاتب فى إعادة البناء الاجتماعى مشيدًا إياه على "علم الفسيولوجيا الاجتماعى" و"علم الصحة"، باعتبارهما يوفران أسسًا وضعية لبناء التنظيم الاجتماعى، إلا أنه لم يفلح فى محاولته نتيجة لاعتماده على الأطباء لإتمام هذه المحاولة. والحقيقة أننا من جانب آخر نجد تأثيرًا كبيرًا على شميل فى هذه النقطة على وجه الخصوص، إذ اعتبر أن للاجتماع أمراضًا كالجسم الحى سواء أكانت مستوطنة وهى الجنايات أم وافدة وسماها القلاقل والثورات، وهو يعقد مقارنة بين المجتمع والجسم الحى فى شروط وقوع تلك الأمراض ويحيلهما إلى أحوال خاصة فى الأفراد واستعداد فى جسم الاجتماع، وهكذا يكون الطب الشافى للأمراض مماثلاً للشرائع التى تسن لمقاومة الجنايات، لذا يلزم التعرف على سياسة الاجتماع الرادعة والواقية والتى تستند إلى دراسة طبائع المجتمع والجناة والشرائع المناسبة تمامًا كما يفعل الطب عندما يتعرف على

طبائع الجسم الحى وطبائع الأمراض التى تهاجمه، إذن فسياسة "الاجتماع كطبابة الجسم الحى: رادعة توجه إلى الجانى كما يداوى الطب المريض، ومانعة أو واقية تمنع أسباب الجناية لوقاية المجتمع منها قبل وقوعها كما يمنع الطب المرض بمقاومة أسبابه بعلم حفظ الصحة"(٣٠). وتتطور الفكرة على يد أوجيست كونت تطورًا ظاهريًا؛ إذ رأى أن نقطة انطلاق الفيزياء الاجتماعية هى فسيولوجيا الأفراد، وبالرغم من ذلك ينبغى دراسة الفيزياء الاجتماعية كعلم مستقل نتيجة للتأثيرات الناشئة عن المعارف والأفكار الموروثة عن تعاقب الأجيال، وبالتالى نقع فى المثالية التى ثاروا عليها من قبل ومبدأ "الأفكار تحكم العالم".

ولنأتِ إلى فكرة أخرى قد أجلناها منذ قليل وهى عن طبيعة الخلاف بين هكسلى وسبنسر، والحقيقة أن هذا الصراع لم يرَه شميل إلا من جانبه العلمى باعتباره صراعًا بين من يريد الانتفاع بالتاريخ الطبيعى فى استنتاج نتائج سياسية لازمة وبين من يرفض ذلك، والواقع أن هذا الصراع لم يكن إلا صراعًا أيديولوجيًا سافرًا بينهما، يعبر فى هذا الوقت عن طبيعة الاتجاهات والصراعات السائدة فى المجتمع الإنجليزى، وطبيعة الصراعات التى نشأت بين فلاسفة البرجوازية أنفسهم نتيجة للنزاع الحاصل فى البنية التحتية، ولعل صراعهما إذا دققنا فيه النظر، فلن نجده صراعًا حادًا لمختلفين أو لمعبرين عن مصالح متباينة، بل سنجد أنهما يختلفان فى طبيعة تأويل المستنتج من التاريخ الطبيعى والاستفادة منه فى السياسة، وكلاهما يعمل لخدمة مصالح البرجوازية ولكن من مواقع مختلفة. وعلى هذا يكون سبنسر هو المعبر عن وجهة النظر المحافظة فى هذا الوقت والتى تتبنى التدخل الحكومى والرعاية الحكومية بعد أن يفرق بين تدخل سلبى وآخر إيجابى، باعتبار أن هذا التدخل الإيجابى كفيل بتحقيق مصلحة المجتمع، وفى الجانب الآخر يقف هكسلى معبرًا عن مطالب رجال الأعمال بإزالة رعاية الحكومة

الأبوية وإطلاق المنافسة حرة من كل قيد، وهكذا يتضح لنا أن شميل نظـر للصراع إبستميًا بينما لم تتطرق لذهنه حقيقة الصراع الأيديولوجى بينهما.

وعند الحديث عن الحواس وجدنا أن شميل يعـرض ويقتـبس مـن هلفيسيوس وهولباخ ودلامترى، فيقتبس عن دلامترى قوله: "كـل الأفكـار صادرة عن الحواس"[٣١]، ويقتبس عن هولباخ قوله: "كل شىء نـاتج مـن الحواس والتربية والتشبه والعادة"[٣٢]، وعن هلفيسيوس الذى يقـول: "كـل الأفكار ناشئة عن الحواس وبدون الحواس لا فكر"[٣٣]. وجـدنا هـذا عـن الحواس، وهو يقتبس دائمًا كلما تعرض للحديث عن أسس الماديـة، وفـى معرض هذا نجده يقتبس عن بخنر دون تدقيق أن كابانيس كشارل فوت حين يقول: "الدماغ للفكر كالمعدة للهضم أو الكبد لإفراز الصفراء من الـدم"[٣٤]، والمعروف أن كابانيس ينقل ويقتبس عن فوت وليس العكـس، ولقـد أورد ماركس هذه الملاحظة لكل من كوجيلمان[٣٥] وإنجلز[٣٦]، معيبًا على بخنـر هذه السقطة، وها هو شميل ينقل عن بخنـر نفـس العبـارة دون الرجـوع للمصادر الأساسية، وإلا كان قد تحاشى مثل هذا الخطأ الواضح. بالإضـافة إلى ما سبق لا يمكننا على الإطلاق إغفال التأثير المهم للمصـادر العربيـة والتى كان لها دور كبير فى صياغة آرائه، حيث رأيناه منذ قليل يقتبس عن ابن خلدون أو ابن سينا، بالإضافة إلى تبنيه مبدأ وحدة الوجود، وهو المبـدأ الطبيعى الذى ظهر أيضًا فى الغرب، إلا أنه يتبناه عن المتصـوف محيـى الدين بن عربى الذى يقتبس منه، وهو يسوق فى معرض شروحاته قصصًـا من القصص الإسلامى يدل على غايته، كما أنه لا يتورع عن أن يأتى ببعض ما قاله الأئمة وعلماء العرب المسلمين، فبالإضافة إلى ما سبق نجـده يأخـذ أيضًا عن الغزالى والشهرستانى وغيرهما، حتى ولو كان فى معرض الحديث عن الانتخاب الطبيعى أو الوراثة أو حتى تنازع البقـاء[٣٧]، أو بالأحاديـث النبوية[٣٨]، أو ببعض آيات من القرآن، كلما كان هذا لازمًـا للتعبيـر عـن

موضوعه، كما أننا لا نستطيع تغييب واقع شميل كمصدر آخر من مصادره الأساسية فى غاية الأهمية، إذ إن أفكار شميل يؤثر فيها ما يحدث ويدور حوله من مشكلات اجتماعية وصراعات فكرية، وقد رأينا أكثر من مرة كيف كانت تلقى هذه المشكلات بظلالها على فكر شميل، ولنأخذ زيادة الإيجارات على السكان فى عصره كمثل حى، وكيف وصل عن طريق تحليل هذه الظاهرة إلى تجريم قانون العرض والطلب حينما يُطبق على الضرورات فى الاجتماع.

والسؤال الذى يثار الآن لمَ تأثر شميل بهيكل وسبنسر بالتحديد، أو بخنر بصفة خاصة، ولم يتطرق إلى ماركس وإنجلز اللذين كانت أفكارهما أكثر ثورية، بحيث تؤدى به إلى الاشتراكية دون الحاجة إلى محاولة تخطيها أو الالتفاف حولها كما فعل عندما تخطى الداروينيين للوصول إلى الاشتراكية فى الشرق العربى؟

الإجابة عن هذا السؤال ليست بالبساطة التى عرضها جورج هارون فى مؤلفه "شبلى شميل رائد نظرية التطور"، فقد عرض أن شميل لم يحبذ الميتافيزيقا التى من الممكن أن تكون فى الماركسية، لذا قصر جهوده على الطبيعة والكيمياء، ولم يكونا أهم اهتمامات ماركس أو إنجلز! والحق أن السؤال يبدو معقدًا أكثر وبخاصة إذا عرفنا أن ماركس وإنجلز، أو على وجه التحديد أن المادية الجدلية هى أقرب الأفكار المادية إلى أهداف شميل ــ على الأقل من الناحية المنطقيةــ حيث إنها أرادت من الفكر تغيير الواقع، إذ لم يكن العلم بالنسبة إلى ماركس إلا قوة تاريخية فى حالة حركة، قوة ثورية، ولم يكن هذا واردًا بنفس القدر والإلحاح فى الفلسفات الأخرى، ولم يخرج هدف شميل الأسمى عن تغيير واقعة وواقع الشرق العربى كله وعن طريق العلم أيضًا، كما أن وضع فكر شميل مقصورًا على الطبيعة والكيمياء كما قيل لم يكن دقيقًا إلى حد كبير، فكلنا نعرف من كتابات شميل نفسه كيف كان

يصبو إلى أن تحقق العلوم الإنسانية نفس التقدم الذى حققته علوم الطبيعة المادية، وكيف كان مفهومه للحياة الاجتماعية وحتى لعلم الاجتماع من خلال نظرية التطور أكثر جهدًا وإبداعًا من معاصريه، بالإضافة إلى الافتراض المغالط الذى يرى ميتافيزيقا ما داخل الماركسية، وهو خلط واضح بين المادية الجدلية وكل من المادية الميكانيكية والمادية الميتافيزيقية، والذى يعقد المسألة أكثر أنه من المعروف أن الماركسية قد بدت على أنها الوجه الآخر للتطور، أو المذهب الفلسفى الذى تابع ما وصل إليه دارون وطبقه على الاجتماع الإنسانى، وبهذا يحدث التكامل حيث تصبح الماركسية هى الوريث الطبيعى بل والمنطقى فى دفع آراء دارون التطورية خصوصًا مبدأ التنازع من أجل البقاء وغيره للأمام، بحيث تصبح روح البحث واحدة لدى دارون وماركس، وعلى أثره تكون الماركسية هى الداروينية مطبقة على العلم الاجتماعى. وجدير بالأهمية معرفة كيف تعاملت المادية الجدلية مع الداروينية وكيف تفاعلت معها وفهمتها، لكى نستطيع المقارنة فى المقابل مع كيفية تعامل المادية الميكانيكية معها وهى التى اعتنقها شميل.

بين الداروينية والماركسية:

يرى بليخانوف أن دارون قد نجح فى حل مشكلة كيف نشأت الأنواع النباتية والحيوانية فى الصراع من أجل الوجود، ونجح ماركس فى حل مشكلة كيف نشأت الأنواع المختلفة من التنظيم الاجتماعى فى صراع الناس من أجل الوجود، ويبدأ بحث ماركس– منطقيًا– حيث ينتهى بحث دارون، فالحيوانات والنباتات تخضع لتأثير البيئة الفيزيقية، وتؤثر البيئة الفيزيقية على الإنسان الاجتماعى خلال تلك العلاقات الاجتماعية التى تنشأ على أساس القوى الإنتاجية، التى تتطور فى البداية بسرعة متفاوتة وفقًا لخصائص البيئة الفيزيقية، وفى مجال إبراز روح البحث الواحدة لكليهما يرى أن دارون لا

يفسر أصل الأنواع بميل فطرى مزعوم فى الكائن الحيوانى للتطور كما فعل لامارك، بل بتكيف الكائن مع الظروف الموجودة خارجه، لا بطبيعة الكائن بل بتأثير الطبيعة الخارجية، وأن ماركس لا يفسر التطور التاريخى للإنسان بطبيعة الإنسان، بل بخصائص تلك العلاقات التى تنشأ بين الناس حين يؤثر الإنسان الاجتماعى فى الطبيعة الخارجية، وروح البحث واحدة لدى كلا المفكرين، وهذا هو السبب فى أن فى وسع المرء أن يقول: إن الماركسية هى الداروينية مطبقة على العلم الاجتماعى.. وهذا هو تطبيقها العلمى الوحيد، ويقارن بليخانوف بين ماركس وبعض الكتاب البرجوازيين حينما يبرز أن الاستنتاجات التى استخلصوها من الداروينية، لم تكن تطبيقًا علميًا لها على تطور الإنسان الاجتماعى بل مجرد يوتوبيا برجوازية، أو تراتيل أدبية قبيحة المضمون، تمامًا كما ينشغل الذاتيون بعظات جميلة moral sermon المضمون، وحين كان الكتاب البرجوازيون يشيرون إلى دارون فإنهم لم يكونوا فى الحقيقة يوصون قُرَّاءهم بمنهج دارون العلمى، بل بالغرائز الحيوانية لتلك الحيوانات التى كتب عنها دارون، فماركس يقف مع دارون أما الكتاب البرجوازيون فيقفون مع الحيوانات والماشية التى درسها دارون(٣٩).

كان هذا تصور بليخانوف، وسوف نحاول فيما يلى رؤية إلى أى مدى يصدق هذا التصور وذلك عن طريق التعرض لما كان يراه ماركس وإنجلز بصدد الداروينية، ونبدأ هذا العرض بتوضيح طبيعة العلاقة بين دارون وماركس والتى كانت علاقة بين مفكرين كبيرين يشوبها الود والاحترام المتبادل، وهذا ما نستخلصه من خلال الخطاب الذى يرسله دارون ليرد به على إهداء ماركس له نسخة من كتابه "رأس المال"، إذ يرد دارون فى أول أكتوبر سنة ١٨٧٣ قائلاً: "سيدى العزيز، أشكركم كثيرًا على الشرف الذى منحتمونى إياه عندما أرسلتم كتابكم العظيم "رأس المال". وددت من كل قلبى أن أكون جديرًا بهذه الهدية، متفهمًا بشكل أفضل الأسئلة العميقة والمهمة فى

الاقتصاد السياسي. وعلى الرغم من أن مجالى بحثينا مختلفين جـدًا، فـإنى أعتقد أن كلينا يرغب جادًا فى توسيع المعرفة، وأن هذه المعرفـة سـتنتهى بالتأكيد فى حمل السعادة للإنسانية. كن متأكدًا سيدى العزيز بـأنى سـأظل مخلصًا جدًا لكم. شارل داروين"(٤٠).

هذا وقد تأثر إنجلز إلى الحد الذى جعله يكتب مقالته الشهيرة عن "دور العمل فى تحول القرد إلى إنسان"، وذلك فى سنة ١٨٧٦(٤١)، والتى عرضت فيما بعد بكتابه "ديالكتيك الطبيعة"، كما أننا نجده حريصًا عند الحديث عـن ماركس أن يذكر اسمه إلى جانب داروين خاصة فى كلمته التأبينية لوفاة كارل ماركس عندما قال: "يعتبر كارل مـاركس واحـدًا مـن هـؤلاء الرجـال الاستثنائيين، ممن تضن بأمثالهم القرون. شارل داروين اكتشف قانون تطور الطبيعة العضوى على كوكبنا، وماركس هو الذى اكتشف القانون الأساسـى والجوهرى والذى يحدد مجرى التطور للتاريخ الإنسانى"(٤٢)، وأيضًـا فـى خطبته عند دفن ماركس: "بنفس ما اكتشف داروين قانون تطـور الطبيعـة العضوى، اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ الإنسانى"(٤٣).

هكذا كان يحلو لإنجلز إدراج اسم ماركس بجوار داروين كتعبير عـن مدى أهمية استنتاجات ماركس التى تساير خط داروين التطورى، والحق أن مؤلف داروين "أصل الأنواع" كان له أكبر الأثر على ماركس، وهـو نفسـه يعترف بهذا الأثر، ففى رسالة منه إلى إنجلز فى ١٩ ديسمبر سـنة ١٨٦٠ يقول: "ففى هذا الكتاب القاعدة التاريخية – الطبيعية لتصـورنا"(٤٤)، وفـى خطاب آخر منه إلى فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle فى ١٦ يناير سنة ١٨٦١ يقول: "إن كتاب داروين فى غاية الأهمية وهو ما يـوائمنى كأسـاس للصراع التاريخى للطبقات... ففى هذا الكتاب وللمرة الأولـى، لـيس فقـط الضربة القاتلة التى سددت للثيولوجيا فى العلوم الطبيعية، ولكن أيضًا المنحى العقلى لهذه العلوم، وهو ما عبر عنه تجريبيًا"(٤٥). وعلى الرغم من الأهميـة

التى أولاها ماركس لكتاب داروين "أصل الأنواع"، فإنه لم ينخدع بإبستمولوجيا هذا الكتاب، وعلى الرغم كذلك من استفادته بها كما أسلفنا فإنه لم يغب عن ذهنه الفهم الأيديولوجى لها مبكرًا ووضعها فى موقعها الصحيح، ففى رسالة منه لإنجلز فى ١٨ يونية ١٨٦٢ يعلن: "إنه جدير بالملاحظة رؤية أن داروين كان يعترف لدى الحيوانات والنباتات بمجتمعه الإنجليزى، بتقسيمه للعمل، بمنافسته، بانفتاحاته على الأسواق الجديدة، "باختراعاته" وبمالتوسيته "الصراع من أجل الحياة". إنها حرب الجميع ضد الجميع لدى هوبز. هذا يذكرنا بهيجل فى "الفنومنولوجيا"، حيث يتدخل المجتمع المدنى حين "تسود حيوانية العقل" بينما لدى داروين حيوانية العقل هى التى تتدخل حينما يسود المجتمع المدنى..."[٤٦]. وفى خطاب آخر يوجهه ماركس لابنته لورا وزوجها الفرنسى بول لافارج laura et paul la Fargue فى ١٥ فبراير ١٨٦٩، يرى أن: "داروين قد أخذ بداية من الصراع من أجل الحياة فى المجتمع الإنجليزى– حرب الجميع ضد الجميع– لاكتشاف أن الصراع من أجل الحياة كان القانون السائد فى الحياة "الحيوانية" والنباتية. ولكن الحركة الداروينية نراها هنا سببًا قاطعًا للمجتمع الإنسانى من ألا يتحرر أبدًا من حيوانيته..."[٤٧]. ومن جهته يحاول إنجلز - لكيلا تضيع الإبستمولوجيا فى ضباب الأيديولوجيا - توضيح وكشف مواقف الداروينيين من الاشتراكية، فيوجه إلى أوسكار شميدت Oscar Schmidt فى ١٩ يونيه سنة ١٨٧٨ خطابًا يقول فيه: "منذ وقت طويل ومن جهة الاشتراكية قد تنبأنا أن ممثلى الداروينية فى ألمانيا لن يستطيعوا التملص من ضرورة تحديد موقف بخصوص التصور الاشتراكى للعالم... موضوع تحديد موقف أيًا كان لا يمكن إلا أن يؤدى إلى توضيح الموقف والعقول"[٤٨]. وفى خطاب آخر يوجهه إلى بيوترا لافروف Piotra Lavrov فى ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٨ يقول: "سترون أن الداروينيين الألمان، عند الإجابة على نداء فيرشو Virchow ينحازون بالتأكيد ضد الاشتراكية"[٤٩]، ولأنه يفهم أن معركته

ومعركة الداروينيين واحدة، ومن الضرورى أن يقفا معًا فى خندق واحد، فهو يحذرهم من أنهم سيكونون بعد الاشتراكيين الضحايا الأوائل.(٥٠) والمعروف أيضًا أن ماركس وعلى الرغم من اهتمامه الكبير "بأصل الأنواع" لدارون، فإن هذا لم يمنعه من توجيه النقد لأوجه الضعف التى وجدها فيه، ويمكن أن نلاحظ هذا من خلال الخطاب الذى وجهه لإنجلز فى ٧ أغسطس سنة ١٨٦٦ ويتحدث فيه عن كتاب جديد بعنوان "أصل وتحولات الإنسان" ل ترامو. Tremaux P، وهو يجد فيه تقدمًا غاية فى الأهمية عن دارون، وفى مجال مقارنته بكتاب دارون يقول: "التقدم الذى لدى دارون هو فى الأساس عارض، وهو مقدم هنا كضرورة على قاعدة فترات تطور الجسم الأرضى. انحطاط النوع والذى لم يعرف دارون تفسيره، تجده هنا بسيطًا. نفس الشىء بالنسبة لانقراض الجنس سريعًا جدًا من أشكال بسيطة من التحول، مقارنة ببطء تطور مثال النوع، بحيث إن نواقص علم الإحاثة التى ضايقت دارون كثيرًا قُدمت هنا كضروريات. أيضًا طورت كقانون ضرورى ثبات الأنواع وإقامته لمرة واحدة. ما كان يقدمه دارون كصعوبات التهجين مُقدم هنا– على العكس– كركيزة لنظام... فى التطبيقات التاريخية والسياسية، فإنها هامة جدًا وغنية عن دارون"(٥١).

وبالإضافة إلى هذا فقد وجدنا ماركس فيما سبق ينقد دارون عندما تحدث عن الحركة الداروينية، وهو لا ينسى هذا أيضًا فى معرض نقده للانج، ففى خطاب وجهه إلى لودفيج كوجيلمان Ludvig Kugelmann فى ٢٧ يونية سنة ١٨٧٠ يقول: "... السيد لانج اكتشف اكتشافًا كبيرًا. كل التاريخ ينبغى أن يكون متبوعًا لقانون طبيعى عظيم واحد. هذا هو قانون الطبيعة، إنه صيغة (تعبير دارون المستخدم هكذا يصبح صيغة مُقعرة) "الصراع من أجل الحياة"، ومحتوى هذه الصيغة مقعرة، هو القانون المالتوسى عن الجماهير أو بالأحرى عن الكثافة السكانية. إذن بدلاً من تحرير "الصراع من

أجل الحياة" الذى يقدم نفسه تاريخيًا فى أشكال اجتماعية عديدة محددة، يكفى أن يحول كل صراع واقعى إلى مقولة الصراع من أجل الحياة وهو يغير هذه المقولة نفسها بالمالتوسيات الفاشلة عن السكان"(٥٢). ويجمل إنجلز القول فى مذهب دارون عندما يكتب إلى بيوترا لافروف فى ١٢-١٧ نوفمبر سنة ١٨٧٥ أنه "بالنسبة لمذهب دارون يوافق نظرية التطور، لكنه لا يقر بمنهجها فى الوصف (الصراع من أجل الحياة، الانتخاب الطبيعى) باعتباره أول تعبير مؤقت وناقص، لحقيقة مكتشفة حديثًا"(٥٣).

نخرج مما سبق بأن المادية الجدلية قد وافقت على نظرية دارون واهتمت بتفاصيلها الدقيقة وأهم قوانينها مستفيدة منها ومن أطروحاتها، إلا أن هذه الموافقة لم تكن مطلقة ودون شروط، وانحصرت استفادتها على الجانب الإبستمى فى الداروينية، حيث إنه لم يغب عن بالها لحظة واحدة الدور الأيديولوجى الذى كانت تلعبه الداروينية، كتعبير عن العلاقات الإنتاجية السائدة فى المجتمع الإنجليزى وبالتالى نتائجها الاجتماعية، أى بتعبير آخر باعتبارها إحدى نتاجات المجتمع البرجوازى، وعلى الرغم من ذلك استفادت الماركسية بوعى من قوانينها التى استحدثها أو اكتشفها دارون، ولكن دائمًا فى الإطار الذى لا يسمح بالخلط بين ما هو أيديولوجى وما هو إبستمى، محافظة على رؤيتها المتفردة كتعبير عن المجتمع الاشتراكى الجديد. وبهذا تنفرد المادية الجدلية عن المادية الميكانيكية أو عن المثالية الدياليكتيكية باعتبار أن الأخيرتين هما أقصى ما يمكن أن تصل إليه البرجوازية على صعيد الفكر لتثبيت أو لتكريس أيديولوجيتها.

المُناخ الإنجليزى إذًا كان مُعدًّا أو جاهزًا، بحيث إن نظرية التطور الداروينية قد لبت مطلبًا مُلحًّا لنظامه الصناعى الذى استحدثه، بحيث تلقفها رجال المال والأعمال لتكون سلاحهم فى ذلك النضال الذى خاضوه فى مواجهة الرعاية التى فرضتها الحكومة، ولكى يستفيدوا منها أيضًا فى إطلاق

حرية المنافسة على مصراعيها، إذ إن أهم ما تستند عليه النظرية الجديدة قانونا الصراع من أجل الحياة، وبقاء الأصلح، وبالتالى فالمطلوب إعطاء مبرر علمى لصراع الإنسان ضد أخيه الإنسان، ليبقى منهم الأصلح والأقدر على المنافسة، وبالتالى الأغنى، الذى يستطيع كسب السوق وبالتالى يسود الآخرين كنتيجة طبيعية تتفق والحاجة الاجتماعية، هذا على المستوى الداخلى أما على المستوى الخارجى فنضيف أن النظرية الداروينية هى المسوغ الذى ساقه الغرب الاستعمارى فى هجمته على الشرق، وكأن الهدف هنا أن الشعوب الأقوى والأميز هى التى ستتفوق على الشعوب الخاملة والنائمة بحكم قانون دارون فى تنازع البقاء، وهو ما ساغ لها أيضًا التنازع فيما بينها، أى تنازع القوى الأوروبية فيما بينها، ولقد كان هذا التنازع بين الأمم قديمًا جدًا، منذ وجد الإنسان، إلا أنه فى العصور الحديثة ومنذ دارون أخذ مسوغًا آخر يبرره بدافع المحافظة أو التماشى مع قوانين الطبيعة التى تفرضه وهى التنازع من أجل الحياة أيضًا، ولكن هذه المرة فى صورة علمية أو لنقل حضارية تماشيًا مع نتائج النظرية الداروينية.

وتتلاقى هذه البيولوجية أول ما تتلاقى بالمادية الميكانيكية التى لم تحاول بذل أى جهد للتعامل معها، بل أخذتها دون غربلة للتطبيق، ومن الوجهة الأيديولوجية لم يكن هناك مانع باعتبار أن كليهما تعبير واقعى عن مرحلة متقدمة من مراحل البرجوازية. ويرى جون لويس بحق أن "هذه النظرية البيولوجية ميكانيكية ساذجة، إذ كانت تعتبر أن الكائنات العضوية ليست إلا وحدات متصارعة فحسب، كانت تفسر تنوع السلالات بأنها ترجع إلى تنوعات بالمصادفة"[٥٤]، وكانت تنظر إلى تأثير البيئة كمجرد ضغط خارجى خالص أو عملية غربلة، وأخيرًا كانت تقبل فكرة بقاء النموذج الأعلى كمحصلة ميكانيكية غير واعية. هذه النظرية التى تعتمد الوحدات المتصارعة كتعبير عن الفردية الخالصة كانت تنظر إلى المجتمع بطريقة

ميكانيكية وأوتوماتيكية بحتة. ولم تكن الليبرالية وشعارات أصحابها التى رفعوها كعبادة الفرد أو حريته إلا عبادة لتلك التفاعلية الميكانيكية التى أخفقت فى تفسير التطور من حيث هو عملية بيولوجية، بحيث لم تفهم التطور إلا من حيث ظهور ما قد كان كامناً من قبل فى القديم وبالتالى عجزت عن تفسير كيف من الممكن أن ينتج اللاحىّ الحىّ، ولا كيف يمكن أن يصبح حدث ما وعى هذا الحدث نفسه ولا تكسير الحواجز بين العقلى واللاعقلى، ولم تستطع النجدة التى قدمها أرنست هيكل فيما بعد لتلك النظرية أن تأخذ بيدها، حيث إن فكرة "التطور التدريجى" التى طرحها فى كتابه "لغز الكون" لم تحل الإشكال بل هى أجّلته، حيث انصب التفسير على أن الفوارق صغيرة جدًا وليست حقيقية من حيث الكيف ولكن من حيث الدرجة فقط، وبهذا نصل إلى المعضلة الحقيقية، فحاصل جمع هذه الفوارق لا يمكن أن يؤدى إلى التطور على الإطلاق، كما أنه إذا اعتبرنا الفارق الضئيل فارقاً حقيقيًّا فإننا نكون فى حاجة إلى تفسير مماثل للفارق الكبير من حيث إن كليهما حقيقى.

هذه الميكانيكية لم تفهم أيضًا طبيعة المستويات المختلفة للعضو الذى تتعامل معه، فهى لا تفهمه إلا عن طريق تحليله وتفتيته بقوانين الطبيعة والكيمياء والتشريح، وهو عند تحليله- فى هذه الحالة- يكون فى مستوى آخر غير ذلك المستوى الذى يكون فيه كاملاً، حيث إن العناصر المختلفة التى تدخل فى تركيبه تتصرف بطريقة مغايرة لأنها فى هذه الحالة تصبح فى مستوى آخر أعلى- ويضع جون لويس يده على الحقيقة عندما يرى أن الداروينية كانت فى صورتها الأولى نظرية للمنافسة الفردية- وكانت الجائزة هى البقاء، والنتيجة تحسين الجنس. كانت هذه النظرية تبريرًا للنظام الاقتصادى القائم على التنافس، وللفقر والجوع والحرب، وهى العوامل التى افترضوا أنها هى التى تعمل على التخلص من الأفراد غير اللائقين، مما يساعد على إيجاد أجناس أعلى. وكان هربرت سبنسر أول من استخلص

النتائج الاجتماعية التى تتضمنها هذه النظرية، وعنده "أن التطور الاجتماعى معناه التقدم بطريقة غير واعية لا يمكن تفاديها، فالمجتمع لا يتكون بالإصرار الناتج عن التروى: إنه نمو طبيعى؛ أى أن المجتمع يحدث من جراء التفاعل الميكانيكى للقوى، من تفاعل الأفراد المتنافسين"(٥٥). هذه النظرة الميكانيكية تمامًا للتطور يعبر عنها بخنر فى صورة أخرى عندما يرى أن شخصية الفرد ليست سوى زَبَد على قمة الموج، ويخضع الناس لقانون حديدى، أقصى ما نطمع فيه هو اكتشافه، ولكن لا يمكن أن نخضعه للإرادة الإنسانية: أما ماركس فيجيب كلا، حالما نكتشف القانون الحديدى، فإن التطويح بنيره يتوقف علينا، وهكذا يتوقف علينا أن نجعل الضرورة خادمًا مطيعًا للعقل Reason (٥٦).

وهكذا يظهر لنا ببساطة ودون عناء مدى فشل ميكانيكية بخنر فى فهم الواقع الذى تتغير فيه الأشياء تغيرًا حقيقيًا، بحيث إنه لو استطاعت الطبيعة أن تكون غائية فى مستوى ما، فإنها تستطيع أن تكون غائية فى مستوى آخر بحيث إذا كان طبيعيًا أن تُحدث أمورًا طبيعية فإنه من الطبيعى أيضًا أن يفكر الناس وأن يعملوا على تغيير واقعهم. إن الميكانيكية إذن تظهر حينما تتفاعل الأشياء اللافكرية حيث تظهر قوانين "الصراع من أجل الحياة" و"الانتخاب الطبيعى"، حينما تقهر الطبيعة على المستوى الحيوانى أقل الحيوانات تكيفًا أو حينما يقهر القوى الضعيف. أما على المستوى الإنسانى فالتغير الحادث أكثر جذرية حينما يتحد الناس فى نضالهم ضد الطبيعة تاركين النزاع فيما بينهم، وعندما يعملون عقولهم فى السيطرة على البيئة حولهم، وبهذا تصبح الحياة فى المستوى الإنسانى هى ألا تترك حرية الحركة للأحداث، بل تعمل على حدوث ما يوائمها بالفعل، وبهذا لا تنفصل احتياجات الإنسان ولا أفعاله ولا هو نفسه عن الطبيعة نفسها، فيتحول قانون الصراع إلى صراع ضد الطبيعة القاسية لجعلها تناسبه هو وأقرانه من الضعفاء، وليس صراعًا ضد أخيه

الإنسان، يتحول الصراع أيضًا بين أشكال التنظيم الاقتصادى والتقنى، صراع بين الاشتراكية فى مقابل الرأسمالية. وبهذا استطاعت المادية الجدلية كشف الغطاء عن تلك الجبرية الميكانيكية، وإعطاء الحياة معنى ومستقبلاً بفضل السيطرة على القوانين الطبيعية وبالتالى على الأحداث وتسخيرها لخدمة الإنسان، ومن ثم فتح آفاق كانت قد أُغلقت من قبل ميكانيكيًا.

وعلى الرغم من هذا كله، فإن أفكار المادية الجدلية لم تؤثر على فكر شميل بالقدر الذى يجعله يتبناها، والملاحظة الجديرة بالأهمية هى عدم إشارة شميل أبدًا لأى من أسماء ماركس أو إنجلز فى كل كتاباته، والمرجح لدينا أن عدم إشارته إليهما ليست دليلاً على عدم معرفته بهما، وهو المثقف المُطلع على ثقافة الغرب، والذى زار أوروبا مرات عديدة كما رأينا من قبل، والحق أن تأرجحه فى تقييم العمل ورأس المال، وإشاراته العديدة عن تضامن العمال فى العالم، وإعطائه العمال دورًا ولو بسيطاً عند الاضطلاع بالثورة فى أواخر أيامه، تؤكد جميعًا بما لا يدع مجالاً لأى شك أنه كان على علم بما يدور فى أوروبا، وبخاصة فيما سمى بالاشتراكية العلمية، وسؤالنا نعود فنطرحه مرة أخرى وهو إذا كان هذا صحيحًا فلِمَ فضل عليهما آراء بخنر وسبنسر وهِيْكِل؟ الملاحظ أن وضع شميل هو الذى فرض عليه ذلك، أولاً من الناحية المزاجية والنفسية؛ فسبنسر وهِيْكِل كلاهما عالم طبيعى ولديهما الخلفية الطبيعية العلمية نفسها التى لديه، بل إن بخنر نفسه كان طبيبًا مثل شميل، والمتابع لحياته يراه يتفق من الناحية النفسية تمامًا مع شميل، فقد كان يجاهر بآرائه الإلحادية والمادية، ولا يعبأ بآراء أحد مواصلاً شجاعته العلمية إلى أقصى حدودها حتى قدم استقالته من الجامعة نفسها بسبب هذه الآراء ولم يتخلَّ عنها.

وإذا قصرنا المسالة على أنها مزاج نفسى واحد لدى شميل ومن تأثر بهم، لكنا كمن يروج لمذهب نفسى متطرف لتفسير اتجاهات الأمور، إذ إن

وراء هذا المزاج شيئًا آخر يقفز بنا من هذا المستوى إلى مستوى آخر أيديولوجى، وهو طبيعة آراء الشرقيين فى هذه الآونة فيما يتعلق بتغيير واقعهم وأفكارهم وحياتهم، وهو ما يتطابق مع هذه المادية الميكانيكية التى اعتنقها شميل دون غيرها، إذ إن الماركسية تقول بصراع الطبقات الاجتماعية فيما بينها صراعًا يشكل تاريخ الإنسانية، حتى تصل إلى إلغاء الطبقات أخيرًا، وقبل هذا تعبر من مرحلة إلى أخرى تبعًا لعوامل عديدة، يشكل العامل الاقتصادى بينها دائمًا العامل الحاسم، هذه المراحل تسير من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى ثم إلى الاتجاه نحو المجتمع الاشتراكى، والذى يحدث فى مرحلة التحول إليه أن يتقدم العمال سائر الطبقات الأخرى ليحكموا باسم مصالح طبقتهم، ويعبر بليخانوف عن هذا قائلاً: "أما المادية الجدلية فإنها تتطلع إلى إلغاء الطبقات، ولقد ظهرت فى الواقع حين أصبح هذا الإلغاء ضرورة تاريخية، وبالتالى فإنها تتحول إلى المنتجين الذين هم أبطال الفترة التاريخية التى تقع أمامنا مباشرة، ومن هنا يحدث للمرة الأولى فى العالم... التقاء العلم بالعمال: فالعلم يسرع لمساعدة الكتل الكادحة، والكتل الكادحة تعتمد على استنتاجات العلم فى حركتها الواعية"(٥٧).

وبالتالى تختلف المادية الجدلية عن المادية الميكانيكية "المبتذلة"(٥٨) فى أصل حركة التاريخ، الأولى لصراع الطبقات والثانية بمدى التقدم العلمى وانتشاره بين الناس، وعلى هذا يكون الدور الطليعى فى التصور الثانى لنخبة المثقفين والعلماء، لأنهم هم الذين يملكون العلم والثقافة وهم وحدهم القادرون على نشر هذه الثقافة فى أوساط الناس جميعًا حكامًا ومحكومين، والحقيقة أن هذا التصور الثانى هو وحده الذى كان مؤهلاً لكى تستوعبه النخبة العربية المثقفة (الإنتليجنسيا) فى هذه الآونة تبعًا لواقع الطبقة العاملة نفسها، ولعل ما يحدث على الساحة العربية الآن تتضح أبعاده وجذوره إلى هذه النظرة نفسها، حينما يروج البعض اليوم لحدوث التغيير بحركة فوقية يقوم بها الملك أو

الرئيس أو الحاكم حينما يصل إلى صواب الفكرة التى سيغير من أجلها، وبالتالى تظل الجماهير طوال الوقت مغيبة، تنتظر هذا التغيير الذى سيأتى من أعلى، واليوم إذا كانت النخبة التى تروج لهذا هى نفسها التى ترتمى فى أحضان السلطة وتروج لما يُطلب منها تحديدًا، فإن هذا ما يميزها عن النخبة فى عصر شميل والتى كانت تتحدث ببعض الاستقلال والتميز عن السلطة، إلا أنها لم تنسَ فى يوم من الأيام طبيعتها النخبوية وأصولها الطبقية التى حاولت بقدر الإمكان الحفاظ عليها، حتى ولو كان فى إطار فكر تقدمى، مما يوضح لنا خلفية الاختيار لدى شميل، وقد وجدنا مثل هذا أيضًا لدى الأفغانى، حينما اعتقد الاعتقاد نفسه وقصر دعوته بداية على الحكام وفى القصور، حتى شعر بعقم مسلكه فى النهاية وأيقن أنه ليست صحة الفكرة أو المستشار العادل للحاكم هو الذى ينقصه ليحيل الظلم فى مملكته إلى عدل، بل إن هناك أشياء أخرى هى الاستبداد والمصالح الشخصية والأثرة... إلخ، إلا أنه لم يصل إلى هذه القناعة إلا متأخرًا جدًا، والشىء الآخر هو طبيعة طبقة العمال فى الشرق العربى، نتيجة لطبيعة نشأة البرجوازية فى هذا الشرق، والتى لم تكن نشأة طبيعية كما حدث فى أوروبا، مما أبعد عن فكر شميل نفسه أى إحساس بالميل نحو هذه الأفكار، فلم يتصور أبدًا أن هؤلاء العمال الذين يراهم فى الشرق بإمكانهم، ليس الاضطلاع بالثورة، ولكن مجرد استيعاب هذه الأفكار الجديدة، نتيجة لجهلهم وتخلفهم وبؤسهم، وعن تلك النخبة المثقفة أو ما كان يسميها شميل بالخاصة يقول: "والخاصة هم قادة العامة وواسطة مرقاتها من حضيض الجهل إلى ذروة العلم إذ لا فكر للعامة إلا بهم ولا رأى إلا منهم" (٥٩)، ولنا أن نقارن قوله هذا بقول ماديى القرن الثامن عشر وهم الماديون الفرنسيون حين يقولون: "الآراء تحكم العالم، ونحن ممثلو الرأى، ومن هنا فنحن صناع التاريخ. نحن الأبطال وما على الجمهور إلا أن يتبعنا". لكن يبرز سؤال آخر عن الأسباب التى حدت بشميل إلى ترجمة كتاب بخنر على وجه التحديد، ونحاول أن نجيب فى نقاط سريعة:

١- كتاب بخنر عبارة عن محاضرات مختصرة وبسيطة وسهلة ولكنها شاملة.

٢- تبنى بخنر فكرة توسيع الداروينية لتشمل المجتمع الإنسانى كله وهو ما يتواءم مع فكر شميل.

٣- شمل كتاب بخنر آراء عديد من الفلاسفة والطبيعيين وأفكارهم مما يعتبر فى حد ذاته ثقافة غنية لمن يجهل هذه الآراء، وقد أفاد منها ماركس نفسه بالرغم من وصفه للكتاب بالعمل السيء جدًا (deguelasse)[٦٠].

٤- يتفق بخنر فى آرائه المادية مع شميل بالإضافة إلى رؤيتهما المشتركة تجاه الأديان.

ويضاف إلى جملة ما سبق ذلك الخلاف الذى كان بين ماركس وإنجلز من جهة، وبخنر من جهة أخرى، وهو ما يعطى مؤشرًا لسبب انصراف شميل عنهما وعن أفكارهما باعتباره متشيعًا لبخنر بالتحديد ولماديته الميكانيكية التى اتفقت مع محيطه العربى- كما يراه- وكان يحلو لكل من ماركس وإنجلز السخرية المرَّة من بخنر وأمثاله من أصحاب المادية الميكانيكية.

ولعل هذا نفسه ما يفسر لنا تذبذب شميل فى فكرته عن الثورة، والتى لم يستقر فيها على رأى محدد، ففى بعض الأحيان يجدها مهمة وتؤدى إلى التطور المطلوب كالثورة الفرنسية، ثم يستنكرها فى أحايين أخرى مفضلاً عليها النشوء البطيء.

هوامش الفصل الأول:

(١) نُشر هذا الفصل بمجلة الفكر العربى، بيروت، يناير - مارس ١٩٩١ تحت عنوان "التطورية لدى شبلى شميل".
(٢) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقالة ٣، صـ ٢١ (الهامش).
(٣) د. ش ش ، المجموعة، جـ٢، مقالة ٣، صـ ٥.
(٤) د. ش ش ، المجموعة، جـ١، صـ٣٤٤ (الهامش).
(٥) المرجع السابق، صـ ٢٤٣ - ٢٤٤.
(٦) ج. بليخانوف، تطور النظرية الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، صـ ٧٧.
(٧) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٩، صـ ٨٥.
(٨) د. ش ش الآراء، صـ ١٠ - ١١.
(٩) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، صـ ٤٥.
(١٠) د. ش ش، الآراء، صـ ١١ - ١٢.
(١١) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، صـ ٥١.
(١٢) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ١، صـ ٥١.
(١٣) المرجع السابق، صـ ٥٣.
(١٤) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة طـ٢، صـ ٣.
(١٥) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط١، صـ ٥٦.
(١٦) المرجع السابق، صـ ٥٧.
(١٧) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية .. مرجع سابق صـ ٣٨ (الهامش).
(١٨) د. ش ش، الآراء، صـ ٢٠.
(١٩) المرجع السابق، صـ ٢١.
(٢٠) د. ش ش، الحقيقة، صـ ٢٤٠.
(٢١) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢٥، صـ ١٧٨.
(٢٢) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية.. مرجع سابق صـ ٢٠٥.
(٢٣) المرجع سابق صـ ٦٥.
(٢٤) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ٢، صـ ١٠.
(٢٥) المرجع السابق، مقالة ٥، صـ ٤٧.
(٢٦) Alfred Espinas, Des Sociétés animales, 4 ème éd., Alcan, paris, 1935.
(٢٧) Guillaum de Greef, Revuc Internationale de sociologie, 1924, p. 449
(٢٨) جورج هارون، شبلى شميل رائد نظرية التطور فى عصر النهضة، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٥، صـ ٢١٧ (بالفرنسية).
(٢٩) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، مرجع سابق، صـ ٦٢.
(٣٠) د. ش ش، الآراء، صـ ٢٣.

(٣١) د. ش ش، المجموعة، جـ١، صـ ٢٠٦.
(٣٢) المرجع السابق، صـ ٢١١.
(٣٣) المرجع السابق، صـ ٢١٨.
(٣٤) المرجع السابق، صـ ٢١٧.
(٣٥) Marx, Engels, lettres sur les sciences de la nature, traduction et introduction par jean pierre LEFEBVRE, paris, éditions Sociales, 1973, P 69.
(٣٦) المرجع السابق، صـ ٦٦ – ٦٧.
(٣٧) د. ش ش، الحقيقة، صـ ٢٥١ – ٢٥٢.
(٣٨) د. ش ش، المجموعة، جـ١، مقدمة ط٢، صـ١.
(٣٩) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية.. مرجع سابق، صـ ٢٠٢ (الهامش).
(٤٠) Marx, Engels, lettres sur les Sciences de la nature, traduction et introduction...op.cit., p. 100 – 101 (marge).
(٤١) Dialectique de la nature, Engels, p. 171.
(٤٢) Marx, Engels, lettres sur les Sciences de la nature, p. 114.
(٤٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٤) المرجع السابق، صـ ٢٠.
(٤٥) Marx, Engels: lettres sur les Sciences de la nature, p. 48.
(٤٦) المرجع السابق، صـ ٢١ – ٢٢.
(٤٧) المرجع السابق، صـ ٧٠ – ٧١.
(٤٨) المرجع السابق، صـ ٩٤.
(٤٩) المرجع السابق، صـ ٩٥.
(٥٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥١) Marx, Engels: letters sur les Sciences de la narture,op. cit., p. 48.
(٥٢) Karl Marx, jenny Marx, F. Engels : lettres à Kugelmann, traduit par Gilbert Bololia, Editions sociales, paris 1971, p. 168-169.
(٥٣) Marx, Engels: Lettres sur les sciences, op. cit.
(٥٤) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧، صـ ٢٠٧ – ٢٠٨.
(٥٥) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧، صـ ٢١٥.
(٥٦) ج. بليخانوف: تطور النظرة الواحدية.. مرجع سابق، صـ ٢٠٢.
(٥٧) المرجع السابق، صـ ٢٠٥.
(٥٨) كما يسميها إنجلز.
(٥٩) د. ش ش، المجموعة، جـ٢، مقالة ١٤، صـ ١٢٦.
(٦٠) Marx, Engels, les Sciences de la nature, op. cit. p. 67.

الفصل الثانى

نتائج نظرية التطور

لاقت نظرية التطور فى الحقيقة أصداءً كبيرة وواسعة فى العالم العربى، خصوصًا عقب نشر كتاب شميل "شرح بخنر على دارون"، وكان أول كتاب يصدر باللغة العربية عن الداروينية، ويصور بنفسه هذا الصدى فيقول: "وقد أحدث نشره يومئذ لغطًا عظيمًا مع أنه لم يطبع منه إلا خمسمائة نسخة لم تنفد إلا بعد خمس عشرة سنة. لغطًا كان قليله من الخاصة المعدودة فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل على قدر علمه أو حسب هواه. وكثيره من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة لأنهم سمعوا أن فيه مساسًا بأعز شيء لديهم هم عليه حريصون عن إرث وعادة لا عن تدبر وروية"[١]. ولعل هذه الجلبة التى أحدثها نشر الكتاب، كانت هى الشيء الذى قصده شميل تمامًا، حتى يحفز مواطنيه ويدفعهم إلى الجدال والمناقشة".. هذه الرجة التى حصلت حينئذ هى المقصودة منى فى ذلك الحين لإيقاظ الأفكار من نومها العميق"[٢]. والتطور لم يكن لديه نظرية علمية فحسب، كدوران الأرض حول الشمس مثلاً، ينبغى قبولها مع جملة الحقائق العلمية الأخرى، بل يتخذ منه منهجًا من مناهج البحث العلمى القابل للتطبيق على كل الموضوعات الفكرية – كما رأينا– وعن طريقه يمكن حل قضايا مهمة من قضايا الفكر العربى. هذا الجانب يُعتبر من أهم الجوانب التى عُنِى بها شميل فى مذهب التطور الداروينى، حيث وجد فى هذا المنهج الصلاحية التامة لتفسير وتحليل كافة الموضوعات باعتباره طفرة علمية كبرى فى مناهج البحث، لذا نراه لا يترك مجالاً من المجالات لا يطبقه عليه، مما يجعلنا نتصور أنها أول محاولة من نوعها تتم فى الشرق العربى كتلك

المحاولات التى تطبق مناهج فلسفية وعلمية اليوم على شتى موضوعات الفكر كالوضعية والفنومنولوجية والبنيوية وغيرها من الفلسفات المعاصرة. إن التوجه إلى نظرية التطور كمنهج فى شتى المباحث الإنسانية "سيكشف (للإنسان) أسرارًا كثيرة فى الطبيعة ليس المعلوم منها له اليوم إلا نزرًا يسيرًا بالنسبة إليها تزيده علمًا وقوة وتضطره بحكم الضرورة إلى قلب سائر ما بناه على غير هذا الأساس"[٣]. وعظمة هذا المنهج- لدى شميل- ليس فى تعرفه ودراسته للظواهر كل على حدة كما تفعل بعض المناهج الأخرى ولكن فى ذلك القانون الكلى العام الذى يربط الظواهر المتباعدة فى إطار واحد تخضع له، وعلى هذا تصبح القوة التى يحوزها قانون التطور ليست "بتعرفه على خصائص المادة وخواص القوى البادية فيها كالحرارة والكهربائية والنور والجاذبية على إطلاقها والألفة الكيماوية حتى القوى الحيوية بل بمعرفة تحول هذه القوى بعضها إلى بعض وربطها بناموس عام يشملها جميعًا"[٤]، وهنا تكمن عظمة مذهب النشوء والتحول كما يراه شميل. ومن خلال نظرية التطور التى يتبنى منهجها شميل، يستخرج منها بعض القوانين العلمية التى أوردها لتصبح هى أدوات بحثه التى لا يتوانى عن استخدامها فى معالجاته كافة فيما بعد، وهو يسميها بالنواميس ويراها ذات طبيعة حتمية، على الإنسان أن يتعرف عليها جميعًا حتى يتقى شرور بعضها، وهى تظهر لديه فى شكل ذاتى فردى تارة وفى شكل موضوعى جماعى تارة أخرى، وما يربط بينها جميعًا هو أنها ذات أصل واحد هو الطبيعة، وسنحاول هنا الإتيان على ذكر بعض هذه النواميس للتوضيح:

١- ناموس محبة الذات أو الأنانية: وأساسه تنازع البقاء القاضى بالتنازع الشديد بين عناصر الكائنات جميعها من أصغرها إلى أكبرها ومن أحقرها إلى أعظمها[٥].

٢- ناموس التكافؤ: وهو أرقى من السابق، حيث ينقل هذا التنازع من بين الأفراد المنعزلة مرتقيًا إلى الجماعات المنضمة فى مصلحة واحدة إلى أن

يشمل الجنس كله عسى أن يتهيأ للإنسان الفوز التام على الطبيعة إذا فهم مصلحته الكبرى وراء ذلك[٦]، وفى موضع آخر يقول عن نفس القانون إنه القاضى بشدة التنازع لشدة المباينة بين تقاسم المنفعة والعمل[٧].

٣- ناموس التكافل: وهو الذى يعمل على تقاسم المنفعة على قدر العمل[٨].

٤- ناموس الاقتصاد الطبيعى: وهو القاضى بأن كل شىء فى الطبيعة منها وبها وإليها، مستندًا فى كل ذلك إلى العلم الاختبارى المحسوس[٩].

٥- ناموس تجمع القوى الطبيعى: وتحدث به النكبات الطبيعية فى الأرض كالزلازل ونحوها، وهو يطبق القانون نفسه فى الاجتماع حينما ينسب إليه حدوث الثورات[١٠].

وهو يتحدث عن نواميس أخرى كناموس الاجتماع الذى يخضع لناموس التحول العام. ويحاول شميل عن طريق هذه القوانين وغيرها، وفى إطار المنهج الذى استقاه من نظرية التطور الداروينية بالإضافة إلى ما أضافه بخنر وسبنسر وهكسلى وهيْكِل، تطبيق ذلك المنهج على كل ما تصدى له من قضايا إنسانية، بعد أن اعتذر عن الإسهام فى القضايا العلمية العملية مبررًا ذلك بحداثة دخول العلوم للبلاد، ونقص الاستعداد والتفرغ والمعدات والآلات مما يستلزمه البحث العلمى التجريبى من أجهزة. إذن لم يكن أمامه سوى هذا القدر من العلوم الإنسانية الذى لا يتطلب تطبيق المنهج التطورى عليها أية معامل أو أجهزة كالعلوم العملية، أو ما هو متصل مباشرة بتخصصه الطبى، وهو فعلاً ما قام به فى مجالات متنوعة ومتباينة. ولكى نستطيع الإجابة عن السؤال الذى من الممكن أن يثار على إثر ذلك وهو: إلى أى حد وُفق شميل فى محاولته الرائدة تلك؟- فإنه ينبغى علينا إذن التعرض لهذه المحاولة نفسها محاولين تتبعها للوصول إلى نتائجها لديه مما يعطينا فكرة واضحة نستطيع على هدى منها تقييم تلك المحاولة. وسنتعرض على سبيل المثال وليس الحصر لبعض هذه الموضوعات التى عالجها مطبقًا عليها مذهبه فى النشوء والارتقاء:

علم الأمراض: تستفيد العلوم المختلفة من الأبحاث التجريبية العلمية القائمة على العلم الحقيقى، وهو عند شميل كل علم يستند إلى التجربة والاختبار وقواعد مادية ثابتة تحت نواميس الطبيعة التى تعمل فيها، ومن بين هذه العلوم العلم الذى يسميه شميل "الهيجين"؛ أى علم منع الأمراض والوقاية منها، فقد استفاد استفادة هائلة من اكتشاف باستير الخاص بالميكروبات، إذ على إثره تغير سبب الأمراض فى الطب حينما تعرف على طبائع الأحياء ووسائل مقاومتها، ويُعد مصل الدفتريا فيما بعد باستير أهم اكتشاف اعتمد على نتائج باستير نفسها، وأصبح علم الأمراض "بهذا الاكتشاف فرعًا من التاريخ الطبيعى داخلاً فى مذهب النشوء والتحول فلابد من إطلاق نواميسه عليه"[١١]، وبخاصة عند معرفة أن الأحياء الدقيقة والتى تسبب أمراضنا تشبه الأحياء العليا فى كونها تنوعات وتباينات وهى تختلف فيما بينها من حيث بطء أو سرعة التغير، كان هذا كفيلاً بإلقاء الضوء على اختلاف الأمراض التى نعانيها، وسهل علينا بالتالى معرفة التنازع الذى يقوم بين المرض والجسم وتأثير المناعة فى ذلك الصراع مما يجعلنا نركز فى الدواء على أن يكون واقيًا وشافيًا فى آن واحد حينما نترك التجربة ونركز على العلاج من خلال طريقة علمية شاملة لا تعمل على تحدى الطبيعة ولكن تضع العلاج فى إطار لا يجعلنا نضيع وقت العلاج هدرًا. ويحاول شميل استخلاص أن استكشاف الأمصال الشافية هى بغية علم الوقاية فى المستقبل، حيث إن هذا من الممكن تطبيقه على جميع الأمراض، ويعدد بعض هذه الأمراض مصنفًا لها من حيث مدة المناعة فيها، مُقرًا بأن الطب العلمى الحقيقى هو الذى يحاول اكتشاف الأمصال لمقاومة الأمراض التى لا تشفى وإعطاء حصانة ضد تلك التى تشفى، عندما يمنع جراثيم الأمراض فى مكامنها ويصدها عن إصابة الجسم، وهذا الاستخلاص يراه شميل "مبنيًا على تطبيق مذهب النشوء على علم الأمراض بناءً على ما يعلم من ثبوت الأحياء فى التنازع بحسب رتبتها فى النوعية "[١٢].

علم اللغة: إن المعانى فى العقل ليست غريزية بل مكتسبة وصادرة عن المادة بواسطة الحواس، إذ المعنى العقلى- كما ذكرنا لديه من قبل- ليس إلا تأثيرًا ماديًا، أو هو المادة المرتسمة فى الدماغ كما ترتسم الصورة فى المرآة. المادة إذن لا تنفصل عن معناها ولا يقصد بالمعنى ما ندركه فقط، "فالأعمى لا يبصر النور فهو لا يتصوره ولا يعرف له معنى فى عقله ومع ذلك فمادة النور متصلة بمعناها وعدم إدراك الأعمى لها لا يسلخ عنها وجود المعنى فيها"(١٣)، فعدم وجود المعنى فى حروف اللفظ يعود إلى أن الألفاظ تدل على معانٍ لا تدل عليها حروفها دلالة صريحة. والدلالة على المعانى- لدى شميل- لا تقتصر فقط على الألفاظ بل تتناول كل حركات الجسد حتى فى عالم الحيوانات الدنيا التى لا نسمع لها أصواتًا، بهذه الرؤية تصبح الحركات مثل اللغات، حيث إن اللغات أعم من إبداء المعانى بالألفاظ التى هى حركات خصوصية صوتية يشترك فى تقطيعها أعضاء مثل الحلق واللسان والشفتين وترافقها حركات موافقة لها فى سائر أعضاء الجسد تظهر لك فى البعض وتخفى عنك فى البعض الآخر، وكما تعود صفات المادة إلى قوتى الجذب والدفع، تعود المعانى الذاتية أيضًا إلى معنيين هما الحب والكراهية وهما ينعكسان على كل حركات الجسم بالابتعاد أو الاقتراب، ونفس الشيء يطبق على اللغات فهى كالحركات فى الدلالة على المعانى وهى أيضًا كالحركات من حيث وجودها فى الحيوان والإنسان تمامًا كوجود المعانى فيهما، إلا أن اللغات أوسع فى الإنسان عن الحيوان نتيجة لاتساع المعانى واكتمال آلاته بفعل تطوره عن الحيوان، ويقيم شميل مناظرة بين المعانى والألفاظ محاولاً أن يخلع على اللفظ معنى من خلال حركاتنا عند إبدائه كلفظتى "لا" و "نعم"، ولا يتم اكتشاف ذلك إلا بالتحليل الدقيق حسبما يرى، ونشأة لغة ما وتطورها يتساوق مع نشأة مجتمعها وتطوره، فهى تنشأ مع الإنسان وتظل تتبعه فى نشوئه وتحوله بحيث تعبر عن أفكاره الجديدة وحاجاته وخبراته التى لا تنتهى بل تزداد يومًا بعد يوم حيث يصبح تطور

اللغات وارتقاؤها ما هو "إلا انطباقها على حاجات الاجتماع يأخذونها من أفواه العامة كما يأخذونها من مباحث العلماء فى اصطلاحاتهم للتعبير عن الأدوات والأعمال والأفكار"(١٤). ويرى شميل أن هناك عاملين يحدان، بل ويعملان على الوقوف باللغة فى مكانها وتعويق ارتقائها وهما على التوالى: هؤلاء المحافظون، والعامل الثانى ما هو شائع بين الناس من عادات فى الشرق.

المحافظون: وهؤلاء يعملون قدر جهدهم على تعويق تطور اللغة، ويجهلون فى نفس الوقت أن ما يقومون به من جهد فهو ضائع، لأنهم يعملون ضد نواميس الطبيعة الحتمية: "المحافظون على اللغة لا يدرون أنهم لو استطاعوا ذلك لوقفوا بها متقهقرين على أن سنة التحول أقوى منهم وهى تسير باللغات ضرورة كما تسير فى تحول كل شىء فى الطبيعة والاجتماع..."(١٥)، ويأخذ شميل عليهم هذا الاستعلاء على واقعهم، مما يجعلهم يهملون التعبيرات الحقيقية فى واقع الحياة العملية جريًا وراء خيالاتهم "وكأن اللغات الواقعة يحار كتابها المبرزون إذا جروا مع الزارع أو الصانع أو العامل أو المفكر اليوم فيلجأون إلى البحث والتقعر ليقولوا غير المفيد"(١٦). ويوضح شميل العامل الثانى الذى يعمل أيضًا على الحد من سير الارتقاء الضرورى للغة، ويجمله فى كراهية الناس للبساطة وبخاصة فى أوجه أنشطتهم الاجتماعية (الكتابة، الحديث، العمل) وسائر أنشطتهم الأخرى من علمية وأدبية وحتى الدينية، وكراهيتهم للبساطة تلك تجعلهم يخلعون خيالاتهم على هذه الأنشطة، ومن أجل هذا فهم "يميلون إلى تعظيم علمائهم الغابرين أكثر من المعاصرين ويتصورونهم بهالة من المجد ترفعهم فوق سائر طبقات الناس وربما جردوهم من عيوبهم ويعظمون الذين يسمعون بهم أكثر من الذين يرونهم"(١٧). ويضيف شميل إلى العامل الثانى أيضًا الأسلوب التعبيرى الذى تعودناه والذى يهتم بالشكل أكثر من المضمون: "انظر إلى أسلوبنا فى

الكتابة ولا سيما نحن الشرقيين فإن أحدنا ماعدا انصبابه على المباحث الكلامية إذا أراد بسط قضية اعتلى ربوة خياله وطار في الأجواء وملأ صفحات كثيرة ليقول شيئًا قليلاً".(١٨) وشميل لا يستثني أحدًا في الأسلوب حتى نفسه حينما يوجه إليها بشجاعة العلمي نفس الاتهام "وكأن الأسلوب الغالب في الماضي كان يميل إلى التلميح أكثر من التصريح وكثيرون حتى اليوم يعدون ذلك التلميح براعة، ولكن ذلك لم يدم بنا طويلاً حتى عدلنا عن تلك الحذلقة إلى ما هو أصرح بيانًا"(١٩). ويتساءل شميل: "ألا يمكن التعبير عن الأفكار بلغة سليمة يصرف في تحصيلها أقل ما يمكن من الزمن وتكون صالحة لخدمة العلم؟ وما هي الفائدة من مقالة يدبجها الكاتب ويملؤها بعويص الكلام ومهمله يستخرجه بعد العناء الشديد من بطون القواميس ليحتاج القارئ في فهمه إلى الرجوع إليها مادام في الإمكان التعبير بالألفاظ المألوفة ومادامت اللغة نفسها على رغم كل محافظ تابعة للإنسان في نشوئه ومتحولة معه في تحوله تعبر عن أفكاره الجديدة ومعلوماته الجديدة في هذا النشوء وهذا التحول"(٢٠). ويحاول شميل الإجابة عن السؤال الذي طرحه في موضع آخر كاشفًا لهذه العلاقة الوثيقة التي تربط اللغة بواقع مجتمعها، إذ إنها "تحيا بحياة الأمم وحياة الأمم إنما تكون بعلومها وصناعاتها وحياة العلوم والصناعات بالعلماء والصناع منها. فإذا خلت أمة منهم ذهب استقلالها وكان القضاء عليها أمرًا محتومًا"(٢١)، ذلك لوجود هذا التساوق الذي تحدثنا عنه من قبل ويعطي شميل مثلاً حيًّا من واقع حياته المعيشة وهو: "من يوم تحول علم الطب في مدارس مصر وسورية إلى الإنجليزية والفرنساوية فقدت اللغة أقوى أركانها العلمية حتى صار من الصعب عليها جدًا اللحاق بالعلوم الطبيعية في سيرها السريع"(٢٢)، ليس هذا فقط، بل إن سيادة العلوم النظرية تعمق أيضًا من تلك الهوة بين اللغة وواقعها المعيش، فعلى إثر انتعاش علم الكلام صارت "علوم اللغة مماحكات لا طائل تحتها لا كلامًا وضع للتعبير عن الفكر، والشعر إغرابًا لا إبداعًا في وصف الحقائق"(٢٣). وبعد أن يوضح

شميل هذا كله يحاول وضع الحل الأمثل للمشكلة التى أثارها، ولن يتم هذا باهتمامنا بالمحسوس والبحث فى الطبائع والكيفيات وتلك الحقائق البسيطة فهذا وحده هو الكفيل بأن "تتحول لغاتنا إليها ويتغير منهجنا فى بسطها من المركب المعقد إلى البسيط الصريح"(٢٤).

ولا يكتفى شميل بأن يوضح هذا فقط، بل إنه يضع خطة العمل العملية وهى الكفيلة فى نظره لتحقيق الارتقاء اللغوى المنشود، وسوف نلاحظ على خطته تلك أنها تعتمد اعتمادًا كاملاً على ما أسميناهم من قبل بالخاصة لديه وهم أحد الأعمدة المهمة فى بناء مشروعه الحضارى- كما رأينا من قبل- ويتحدد دورهم فى النهضة الحديثة وبخاصة الكتاب منهم بمحاولة تخطى صدأ الأفكار وشيخوخة اللغة، حينما يعلموننا كيفية الفكر والتفاهم والتعبير عن الواقع المعيش فى حياتنا، عندها سيصبح أدب القصة تعبيرًا عما نلمسه ونحياه ونكابده بحيث يعرضون لنا فيها "..الآلات والأدوات وسائر الاصطلاحات التى ترد فى عمل كل.. (من التاجر والصانع والزارع) والتى لا ذكر لها فى قواميسنا على ضخامتها، والتى إذا عرضت على كتابنا المبرزين الواقفين على أسرار اللغة من عهد قحطان إلى اليوم أصابهم العى. يشذبون القواميس من المترادفات التى أصبح كثيرها فى حكم الفضول ويطرحون منها الألفاظ التى شاخت وماتت ولم يعد لها فائدة بشىء ويضعون الألفاظ الجديدة مكانها. يذكرونها كما هى فى اصطلاح أصحاب الحرف من دون نحت أو تقعر كما كان يفعل سلفهم فى نقل الألفاظ الجديدة والأسماء الغريبة، والطباعة اليوم تتكفل لهم بضبطها أكثر مما كان يستطيعه النسخ لسلفهم فى الماضى"(٢٥). ويضع شميل تصوراته تلك عن اللغة فى إطاره التطورى الذى رسمه لمعالجاته وهو يتخذه كمنهج يحلل ويبرهن من خلاله، لذا فهو لا يغفل المستقبل دائمًا باعتباره هو الحقل الذى تتم على أرضيته كل التطورات الحادثة بالظواهر، إذن فهو الامتداد الطبيعى والمنطقى الذى يفسح

مجالاً لمعالجات شميل دائمًا. لكن أين موقع اللغة فى هذا الامتداد الزمنى؟ الحقيقة أن شميل لا يتوانى عن هذا التوضيح الذى هو فى صميم منهجه، فنراه يجعل المستقبل كفيلاً بتحقيق الخطوة الرئيسية لكسر ودحر كل ما ساهم فى عرقلة النمو والتطور فى المجتمع، حيث إن "الاجتماع لا يصلح صلاحًا تامًا ويتكفل بقضاء أثر تلك التعاليم إلا إذا توحدت اللغات وتوحدت الأمم وهذا أيضًا لابد منه والسبيل إليه لم يعد بالممتنع اليوم"(٢٦). ويتصور شميل أنه عند وصول الإنسان إلى تلك العالمية بسقوط الأديان والحدود بين البشر ستكون لغة التفاهم من أهم العقبات التى ستظهر فى وجه الإنسانية، إلا أنه بتقدم العلوم الطبيعية وتقريبها للمسافات بين المدن حتى يصبح العالم مدينة واحدة، عندها سيكون "التنازع شديدًا جدًا بين اللغات حتى يقضى على الكثير منها الذى لم يكن له فى هذه العلوم شأن يذكر و كأن البقاء اليوم غير مقدور إلا للغات ثلاث سيقتصر التنازع عليها فى المستقبل بينها وهى الإنجليزية والألمانية والفرنساوية"(٢٧).

الدين: عرضنا تفصيلاً فيما سبق للدين، إلا أننا هنا سنركز فيه على بُعد النشوء والتطور من خلال رؤية شميل له، والحقيقة أن الدين على وجه التحديد يظهر فيه وبشكل سافر ودقيق كل تفاصيل مذهب النشوء والارتقاء "واعلم أن مذهب دارون كما يصح على الأنواع يصح على الديانات أيضًا. فإن الديانات المختلفة كالأنواع تنشأ من أصل واحد وتتحول بعضها من بعض وتتنازع نظيرها. وكما أن الفائز من الأنواع فى هذا التنازع هو الأنسب للأحوال الخارجية هكذا الفائز من أنواع الديانات أيضًا ما كان أنسب لأحوال الزمان"(٢٨). وهكذا يطبق شميل على الأديان ناموس محبة الذات أو الأنانية– والذى أشرنا إليه آنفًا– وهو يقوم على أساس قانون الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعى، وهذه المحاولة نفسها تعطى حيزًا كبيرًا لناموس تجمع القوى الطبيعى– والذى أسلفنا ذكره أيضًا– حيث إن "العاملين

الجوهريين فى الديانات هما، كما فى الأنواع: التغير والانتخاب الطبيعى، وكما يحصل فى الأنواع كذلك فى الديانات تحصل أيضًا نتائج عظيمة لتجمع أسباب عديدة صغيرة لا قيمة لها فى الظاهرة كالاختراعات والاكتشافات وتغير العلوم وازدياد اختبار الإنسان وتغير احتياجاته وكثرة المخالطات وإدخال تعاليم أدبية ضرورية للهيئة الاجتماعية إلى غير ذلك مما يغير الديانة"[٢٩]، وهو لا يستبعد فى نفس الوقت ناموس التحول العام لكى يبرهن به على تحول الأديان بعضها إلى بعض، بعد أن أوضح التنازع الحاصل بينها من أجل البقاء، والذى يستند فى مجمله إلى كيفية تواؤمها وظروف عصرها "وقد اضمحلت ديانات كثيرة فى الدور السابق للعهد التاريخى وفى عهده أيضًا. وقد تكونت منها ديانات جديدة كذلك ولاشك أن العبادات التى اضمحلت قبل التاريخِ والتى لا نعرف عنها شيئًا أكثر جدًا من الديانات التى عاشت بعده ولم يبقَ فى تنازعها اليوم سوى ديانات الشعوب الهندية الجرمانية المنتشرة جدًا اليوم وفيها كثير من المذاهب والفرق والشيع"[٣٠]. وشميل لا يقف عند هذا الحد فحسب بل ينسب التفكير أيضًا فى العبادات الأولى للإنسان لغريزة المحافظة على الذات تلك الغريزة البيولوجية الأولى والمحافظة على الذات هنا ليست بالمعنى المادى المعروف ولكنها تصبح محافظة من ناحية الشكل فقط، هذا ما يتبادر إلى الذهن مباشرة وبخاصة عندما يقرر شميل أنه "لم يكن القصد من عبادات الإنسان الأول الخلود الروحانى الذى يصوره إلا بعد أن بلغ فى الإدراك مبلغًا كبيرًا جدًا، بل كانت بقصد المحافظة على وجوده الظاهرى فقط"[٣١].

التاريخ: بعد ابن خلدون لم تكن هناك دراسات تاريخية ذات شأن فى الفكر العربى، حتى جاءت مرحلة النهضة وكان من أهم ملامحها الوعى بالتاريخ واتجاه المفكرين إلى دراسة تاريخهم بهدف تحديد خطوط المشروع المستقبلى، وكان الطهطاوى رائدًا فى هذا المجال، ويعتبر شميل من الذين

لفتوا الأنظار إلى أهمية دراسة التاريخ، ولكن فى هذه المرة باستخدام أحد المناهج العلمية، فإذا كان المستقبل هو الامتداد الطبيعى والمنطقى لدى شميل- كما أوضحنا- والذى يصبح بمثابة الحقل الذى يتحقق على أرضيته تطور الظاهرة، وإذا كان الحاضر هو ما يبغى شميل تخطيه نظرًا لقتامته، فأين يقف الماضى لديه؟ وماذا سنفعل بهذا التراث الضخم المتجمع على مدى العصور السابقة؟ إنها قضية قديمة متجددة، وكما أصبحت هذه القضية هى القضية المحورية عند أغلب مفكرى العرب المعاصرين الآن، نجد شميل أيضًا وفى مطلع النهضة العربية يقوم بمناقشتها ومعالجتها وإبداء الرأى فيها.

وموقفه من الماضى يتواءم وينسجم مع الخط الذى ارتضاه، وهو لا يخرج عن إطار النظرية التطورية، إذ يوافق على الرأى القائل بأن "التعاليم القديمة تضغط علينا، فإن جميع شرائعنا وعاداتنا وتعاليمنا الدينية والأدبية والسياسية والاقتصادية منتقلة إلينا من الماضى وتمنع المستقبل من أن ينفتح لنا. جميع هذه التعاليم أصولها فى الماضى القديم ليس فى القديم العملى فقط بل فى التوحش الأول من الحيوانية"(٣٢)، وهكذا لا يصبح التراث لديه مجموعة التراكمات التراثية التى تركها الأجداد فقط، بل هو كل ما ورثناه حتى فيما قبل المرحلة الإنسانية، حيث يصبح التراث إذن خليطًا من خبرات وأفكار ورؤى وغرائز حيوانية – إنسانية.

وعلى الرغم من هذه الرؤية الفريدة التى تأثرت بنظرية التطور على وجه الخصوص، فإننا لا نجد لها امتدادًا فى بقية معالجته، ولكن التاريخ موجود وسيظل مهما حاولنا التملص من قبضته، فكيف التصرف إذن؟ يجيب شميل بأنه إذا "كان لابد لكل أمة من تاريخ يدل على نشوئها فالأفضل أن يتوخى من ذلك ما يدل دلالة كلية على حالة الإنسان فى هذا النشوء بحسب العصور"(٣٣). والواقع أنها فكرة غاية فى الأهمية، حينما يقصر شميل تاريخ الأمم على النشوء وهو المعنى الذى يستخدمه مرادفًا للتطور أو الارتقاء،

مستبعدًا بهذا ما دأب معاصروه على حشوه فى التاريخ وباسمه، وتتسم رؤيته تلك بالإنسانية حينما يطالب بأن تصبح حالة الإنسان على مر العصور هى المحور فى هذا النشوء وهذا الاهتمام بالتاريخ.

والتاريخ الجدير بالنظر والاعتبار لديه هو تاريخ العلوم، من حيث دورها المعروف فى دفع عجلة التطور للأمام "وإذا كان لابد من التبسيط شيئًا ففى تاريخ العلم فقط عسى أن يعثر فى هذا التبسيط على فائدة جديدة للعلم نفسه"[٣٤]. وحتى هذه المحاولة التى تهتم بجانب واحد من هذا التراث على حساب الجوانب الأخرى لن تؤدى إلى النتيجة المأمولة، وشميل نفسه يلحظ ذلك، لذا فهو لا يريد من الاهتمام بهذا الماضى سوى تخطى الحاضر والانطلاق بخطى ثابتة نحو المستقبل، حيث إن أهم ما نقوم به هو تحويل قوانا المتجمعة والكامنة فينا إلى رفع عماد العمران وترقيته حتى لا نصير عقبات فى وجه تطوره. لذا فهو يورد هذه الممارسات المرفوضة لديه والتى تعمل على إعاقة التطور الذى ينشده حيث لا يستقيم ذلك فى البحث فى الخيال أو فى "التلفت دائمًا إلى الماضى للبحث فى مطويات الأدراج والتغنى بمجد الآباء والبكاء على الأطلال، بل بالنظر فى حاضرنا فى الاجتماع ومستقبلنا"[٣٥]. وإذا كنا سننظر إلى التاريخ فينبغى أن تكون نظرتنا إليه نظرة كلية، لتصبح الوظيفة التى يخلعها عليه شميل هو أن يكون عنصرًا للمقارنة، حينما نقارن ما كنا فيه وما آل أمرنا إليه، والجدير بالذكر أننا قد وجدنا المحاولة نفسها مطبقة على الدين حينما عالجناه لديه، وعملية المقارنة تلك سوف تفيدنا فى كشف الأسباب التى تقف وراء ما حققناه من تقدم علّنا نقوم بالاستفادة منها فى الإسراع بدفع عجلة التقدم، "وإذا نظرنا إلى ماضينا نظرًا كُليًّا فللمقابلة فقط لإظهار الفرق وأسبابه للعيان ليسهل علينا الانتقال إلى الأحسن لا لإضاعة الوقت والتلهى بمباحث عقيمة لا تهم حاضر الاجتماع ولا مستقبلة بشىء وأقل أضرارها الجمود"[٣٦]. ومع تطور المجتمعات، وتبعًا لخصائص كل عصر

تختلف أوجه التنازع فيما بين الأمم والمجتمعات البشرية، ذلك التنازع الذى يستمر فى كل العصور باعتباره ناموسًا طبيعيًا، إلا أن الذى يختلف دائمًا هو الأشكال التى يظهر فيها تبعًا لما حدث فى المجتمعات من تغيرات، فبينما كان يتبدى قديمًا فى صورة حروب وثورات نتيجة لحاستى الدين والوطن، فهو يتبدى حاليًا فى صورة اندماج الأمم الضعيفة فى الأمم القوية حيث "ارتقت العلوم الطبيعية وأخذت بمصنوعاتها ومخترعاتها تربط أطراف العالم بعضها ببعض فصار الارتقاء مطردًا كليًا فى العمران تُدمج فيه الأمم الضعيفة أو تنقرض بعامل النشوء التحولى غالبًا لا بالحروب والثورات الوحشية كما كان فى الماضى ولا تنحط إليها الأمم القوية"[٣٧]. ويؤيد شميل القول بأنه إذا "كنا نريد أن نسير إلى الأمام وإذا كانت الإنسانية تريد أن تسير إلى السعادة وإلى الحرية فلتنظر إلى ما حولها لتتعرفه جيدًا ثم لتختَر غرضها ولتسِر إليه دون أن تعرج إلى هنا وإلى هناك، غير مهتمة بما وراءها ولا بما يفتكره عن ذلك الأقدمون"[٣٨]، حيث إن ارتقاء العمران يعنى لديه التزيُّد وهو ما يؤدى أيضًا إلى ألا يلتفت الإنسان إلى الماضى إلا فى الحالة المذكورة آنفًا، إذ "العمران لا يرتقى إن لم تكن وجهته فى كل أعماله التزيُّد ولا يتزيّد إلا إذا كثر اشتغاله بما أمامه وقل تلفته إلى ما وراءه"[٣٩].

الصحافة: وفى معرض عرضه للصحافة المصرية، يوضح فى البداية أهميتها، حيث تعتبر رقيبًا وحسيبًا على الحكومات مثلها فى ذلك مثل الشعب، نظرًا لتأثيرها؛ فهي أعظم تأثيرًا من الكتب وذلك لانتشارها بين الجماهير فتعتبر "قوة من القوات التى يعتد بها فى الهيئة الاجتماعية بل هى القوة الأولى فى المجتمع الإنسانى ولها المقام الأول فى الحكومات المتمدنة لأنها تستطيع فى هذا المجتمع مالا يستطيعه سواها، فلا صولة الملوك ولا سطوة الجيوش ولا قوة القوانين تعادل قوة الجرائد"[٤٠]. ويحاول توضيح طبيعة العلاقة بين الصحفيين والكتاب فى الشرق وبين حكوماتهم، بحيث تبدو

كعلاقة توتر دائم نتيجة للنظرة المؤسفة لهم من قبل الحكومة، ويرجع شميل هذا لجهل الحكام بمعرفة أثر الصحافة والجرائد. فتوتر العلاقة هذا من شأنه أن يضر بالعملية الصحفية برمتها حينما لا يجد الصحفى من حلول أمامه تجاه الحكومة سوى "إما كسر القلم وإما تحديده ضدها وإما إذلاله لها، الأول يختاره أكابرهم والأخير يعمد إليه ضعافهم حتى ينحط مقام الكتابة بهم، وأبلغ من ذلك فى الإساءة تخريب ذمم الكتاب ومشتراهم بالمال لا مشترى قلمهم ومواهبهم لنفع الأمة بل مشتراهم ليكتبوا غير ما يفتكرون أو يصمتوا عما يعتقدون"(٤١). وبالإضافة إلى معاناة الكاتب يضيف أيضًا مركز الجرائد الشرقية فى عصره والذى يتسم بالصعوبة نتيجة لمحدودية عدد القراء مما لا يكفى للقيام بنفقات الكتابة والنشر.

والصحافة لدى شميل سلاح ذو حدين، ويتوقف هذا على الخط الذى تنتهجه، كما أنه يؤيد الرقابة على الصحافة أو ما كان يسمى فى عصره "بقلم المطبوعات" وذلك لردع "المتطفلين على الصحافة وليس عندهم أقل رأسمال علمى أو أدبى"(٤٢). ويقوم فى الوقت نفسه بشجب الجرائد العثمانية فى عصره والمليئة "بالتمويه والتمليق والتضليل والتغرير" على حد قوله. والواقع أنه تراجع عن تأييده لقانون الرقابة على الصحافة فيما بعد نتيجة لضغط الواقع وظهور عناصر جديدة ومنها تطبيقه لمذهبه فى التطور على الصحافة والصحف كما سنرى، ويتعقب شميل قانون المطبوعات فى الصحافة المصرية تاريخيًا، وهو القانون الذى طبقته الحكومة على الصحفيين وكانت كتاباتهم موجهة أصلاً ضد العائلة الخديوية والبعض الآخر منها ضد دولة الاحتلال، ولقد دافع شميل عن هؤلاء الصحفيين فى سنة ١٨٩٨، وفى أعقاب تحول بعض الصحف– بإيعاز من الأستانة– إلى مورد للكسب غير المشروع وبخاصة تلك التابعة للباب العالى والتى عملت على نشر الجاسوسية والتجسس، ونشر شميل مقالة له بجريدة المقطم فى سنة ١٩٠١ بعنوان

"فوضى المطبوعات"[٤٣] وهى المقالة التى أخذ يناقش فيها بعض المقترحات التى اقترحها البعض، وقد رفض فيها اقتراحًا بوضع قانون للسيطرة على المطبوعات، لما وجد فيه من تقييد لحرية الصحافة، كما أنه وجده دعوة متخلفة تعود بمصر إلى الوراء، بالإضافة إلى عدم تماشيه مع الحكومات التى تعرف أن واجبها تسهيل سبل الارتقاء، وكان رفضه هذا يقوم على "أن القانون كافٍ لتأديب كل معتد"[٤٤].

ولعل الجو الفاسد الذى تخللته الجاسوسية التى كانت تقدم مقالاتها على هيئة تقارير للإيقاع بالآخرين أو فى صورة منشورات بذيئة- جلب شكوى الناس وحتى الجرائد نفسها. ويحاول شميل وضع حل لمعاصريه يتخطى به تلك المهازل "فإذا كانت الجمعية العمومية والجرائد الحرة وعقلاء الأمة وكبراؤها يريدون أن يضعوا حدًا لفوضى المطبوعات كما يقولون فعليهم قبل كل شيء باستئصال الأسباب المحرضة عليها قبل أن تجلب على البلاد شرًا ليس فى الحسبان. فإذا فعلوا ذلك فأنا أضمن لهم أن تتهذب المطبوعات من نفسها بقوة الانتخاب الطبيعى الذى يميت كل ما كان بذيئًا بإغفاله ويحيى كل حسن بالإقبال عليه فلا يقدم حينئذ على الكتابة إلا كل نحرير واسع الاطلاع نبيل الغاية يقصد النفع لنفسه من حيث ينفع سواه..."[٤٥]. وبهذا يصبح قانون التطور هو المنقذ للصحافة وللصحفيين بانتقائه للأفضل دائمًا؛ لذا "فقانون المطبوعات اليوم لا فائدة منه ووجوده مضر فى كل حال بل يجب دفنه إلى الأبد. والحكومة الحازمة يجب ألا تخشى الحرية فلا يخشاها إلا الذى لا يعرف ماذا يريد أو ماذا يلزم.."[٤٦]. ولا يمكن التعويل بعد ذلك سوى على "ناموس التنازع الطبيعى نفسه (حينما يقضى) القضاء العادل بين الصحف والكتاب حتى لا يعود يؤمها إلا كل من توفرت فيه المزايا اللازمة التى تضمن المنفعتين العامة والخاصة بما يؤديه من الخدمة الصحيحة التى يفهمها الناس حينئذ ويقدرونها حق قدرها"[٤٧].

هكذا حاول شميل معالجة موضوعات الفكر العربى مطبقًا منهج النظرية الداروينية كما رأينا باعتباره المنهج العلمى الأكثر حداثة، والذى يعتمد فى الوقت نفسه على نتائج معملية لعلوم طبيعية شتى، هذه العملية التى يقوم بها شميل- فى حد ذاتها- كفيلة بمساعدة الإنسان على تخطى جهله والوصول به إلى العلم، وهذه الرحلة التى تبدأ من الجهل التام إلى العلم التام، لا يمكن اجتيازها بالطفرة، أو بأى معجزة أخرى، لذا "فلابد إذن من السير البطىء فى ارتقاء درج الكمال. فحال الإنسان من ذلك أدبيًا كحاله طبيعيًا فهو لم يوجد كما هو الآن دفعة واحدة بل اقتضى له ملايين من السنين حتى خرج من الحيوانية إلى الإنسانية وهكذا لابد له فى قطع المسافات البعيدة التى تفصل بين أحواله الأدبية من السير البطىء المتمهل"(٤٨). إلا أن التساؤل المشروع الآن هو أين هذه المحاولة المتأثرة بالعملية والتى اضطلع بها شميل من محاولات منهجية أخرى وعلمية اليوم؟

ولكى نستطيع الإجابة وبوضوح عن هذا التساؤل الذى افترضناه، نرى أنه من المفيد أن نعرض لمحاولات أخرى تبنت مناهج أخرى علمية، ولتكن الوضعية، نظرًا لارتباطها الشديد بالعلوم فى عصرنا، هذا لكى نستطيع تمييز المحاولة التى قام بها شميل والتى وجدناها تتسم بخصوصية اتسم بها منهج شميل التطورى. وبادئ ذى بدء يرى د. علىّ الدين هلال أنه بينما "نظرت المدرسة الوضعية وعلى رأسها أوجيست كونت إلى العلم أساسًا باعتباره طريقة للوصول إلى الحقيقة وكانت وحدة العلم بالنسبة لها تعنى فى المقام الأول وحدة منهجية؛ أى وحدة المنهج العلمى، فإن الدكتور شميل- مقتفيًا فى ذلك أثر سبنسر- اعتبر الجانب الأكثر أهمية من العلم لم يكن منهجه ولكن "صورة العالم وموقع الإنسان فيه كما تقدمها افتراضات العلوم الطبيعية وبالذات البيولوجية" وهكذا شميل يندرج فى إطار الفكر الطبيعى المادى أكثر من انتمائه للفكر الوضعى"(٤٩). هذه العبارة تستثير فينا تساؤلاً مشروعًا وهو

هل حقًا استخدام شميل لمنهج النشوء والارتقاء كمنهج علمى قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة؟ أو بعبارة أخرى إذا كان منهج النشوء والتطور منهجًا علميًا والمنهج التحليلى منهجًا علميًّا كذلك، فلِمَ لا نلحق شميل بقطار الوضعية؟ والتساؤلات التى يمكن أن تُثار هنا، أعتقد أنه قد أُجيب عنها خلال الفصول السابقة، فاهتمام شميل كما رأينا لم يأتِ بالمنهج على حساب الإنسان والعالم، بل كان اهتمامًا متوازنًا بحيث لم يصرفه اهتمامه بالمنهج مطلقًا عن الاهتمام بالعالم والإنسان والاجتماع الإنسانى، بل إننا رأيناه يُعدّل من بعض قوانين منهجه الطبيعى حينما تتعارض مع مصلحة مواطنيه، هذه الموازنة التى أقامها جعلته لا يتخلى عن منهجه العلمى وفى الوقت نفسه لم يتخلَّ عن الإنسان الذى آمن بقضيته العادلة.

أما الجانب الآخر وهو اقتفاؤه لأثر سبنسر فى ذلك، فالحقيقة أن شميل كان أكثر تميزًا من سبنسر نفسه، حيث إن صورة العالم وموقع الإنسان فيه تطبيقًا للبيولوجيا اتسمت لدى سبنسر بهذه المطابقة فقط بين الكائن الحى والعالم، ولم يكن يشغله على الإطلاق أى اهتمام آخر، بينما شغل شميل الإنسان والقضية الاجتماعية عمومًا، بخاصة عندما تبنى اشتراكيته من خلال قراءة حقيقية لواقع الإنسان فى مجتمعه. ويبقى بعد هذا تساؤلنا الأخير- الذى طرحناه منذ قليل- وهو هل حقًا استخدام شميل لمنهج النشوء والتطور كمنهج علمى قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة- يبعده عن الفكر الوضعى، وهو فكر ينتهج التحليلية أيضًا كمنهج علمى قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة؟ أو بعبارة أخرى إذا كان منهج النشوء والتطور منهجًا علميًا والمنهج التحليلى أيضًا منهجًا علميًا، فلِمَ لا نلحق شميل فى إطار الوضعية؟

وللإجابة عن السؤال سوف نحاول التعرض للمحاولتين على الصعيدين الإبستمى والأيديولوجى محاولين التركيز على مذهب التطور لدى شميل كما فهمه وطبقه فى الشرق، وأيضًا على المذهب الوضعى المنطقى فى الشرق

العربى، حيث توجد اختلافات بين المذاهب عند أصحابها فى الغرب وعند من اعتنقوها فى الشرق، وهذا يعود فى الأساس إلى اختلافات البيئة الاجتماعية والأنشطة والعلاقات ومدى تقدم المجتمعات، والحقل الأيديولوجى المتباين الذى تلعب فيه كل منهما.

١- على المستوى المعرفى (الإبستمولوجى): إذا كانت تطورية شميل ترى فى معطيات الحس المباشر أنها مصدر العلم بالواقع وهى فى نفس الوقت معيار الصدق لهذا العلم، فإن الوضعية تحصر رؤيتها فى اعتبار أن "المدرك الحسى الجزئى هو الحقيقة الوحيدة"(٥٠)، ولهذا يبدو الحس لدى شميل كوسيلة فقط للمعرفة؛ أى للوصول إلى الحقيقة، خاصة حينما تتضافر حركته مع العقل، وبمعنى آخر فشميل يرى أن الإدراك الحسى ما هو إلا خطوة لكى نصل إلى حقيقة كبرى تنظم الكون والحياة، وتدفعنا دفعًا إلى تكثيف جهودنا حتى لا نصير عقبة فى وجه التطور. بينما ينتفى هذا التصور فى الوضعية حيث الوجود الحقيقى لا يُخلع إلا على الجزئى والمحسوس "وبهذا تنعدم الحقيقة الموضوعية الشاملة ويصبح المدرك الحسى الجزئى هو الحقيقة الوحيدة، وبهذا تمامًا يفقد العقل البشرى فاعليته التأليفية الإبداعية.."(٥١). وبينما تصبح مهمة الفلسفة فى تطورية شميل الالتزام بحدود العلم، حيث لا تستطيع أن تدرك إلا ما يأذن به العلم، إلا أنها فى الوقت نفسه تستطيع أن تبنى من خلال قوانين العلم نفسه بناءً أنطولوجيًا كاملاً ترى فيه موقع الإنسان منسجمًا مع الطبيعة حيث يشكل مع الحيوان والنبات والجماد حياة واحدة ذات طبيعة واحدة وتنطبق عليهم القوانين الطبيعية نفسها، خاصة قانون التطور الداروينى الذى يشملهم جميعًا، وتقوم مهمة المنهج لدى شميل بتطبيق هذه القوانين على الإنسان فى المجتمع وعلى المجتمع الإنسانى نفسه، لتصيغ علاقات جديدة على أسس جديدة تعمل على تطوير الواقع القائم لخدمة الإنسان والمجتمع الإنسانى (فى تصور شميل)، وبهذا تظهر وحدة الطبيعة

لديه حينما يستحيل العالم إلى كل واحد لا يتجزأ يسير وفق قانون التطـور، والذى يفيد من جهود البشر وخبراتهم الإنسانية حينما يسيرون وفقًا لحركتـه ولا يصبحون عقبة فى طريقه، بينما "يستحيل العالم الطبيعى والإنسانى على السواء إلى طائفة من العناصر غير المترابطة التى لا يجمعها نسق موحـد، ولا يدفق فى كيانها مفهوم عام؛ ولهذا تمامًا تتساقط المبادئ العامة والمفاهيم الشاملة التى اكتسبتها الإنسانية خلال تمرسها الطويل بالحياة وخلال نضالها من أجل المعرفة والتقدم، وبهذا تمامًا لا يكون ثمة موجود حقيقى إلا ما هـو جزئى محسوس"(٥٢).

وهذا يعود فى الأساس إلى أن الوضعية المنطقية "ليست مهمتها أن تقيم بناءً معرفيًا، أو نسقًا أنطولوجيًا أو إبستمولوجيًا أو إكسيولوجيًا، وإنما مهمتها تحليل العبارات تحليلاً يكشف عن صحة ما تشير إليه من مـدركات حسـية مباشرة أو عدم صحتها. ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هى المنطق، المنطـق الصورى على وجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عـن شىء فى الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصـيل الحاصـل، ولهذا فهى مجرد أداة للتحليل"(٥٣). وتتفق تطورية شميل مع الوضـعية فـى رفض المبادئ القبلية لتفسير الواقع وذلك لإفساح المجال للمعطيات الحسـية وللتجربة العلمية، وقد رأينا فى هذه الدراسة ما يؤكـد هـذا المنحـى بـل والحرص عليه لدى شميل، إلا أن الاقتراب من الوضعية لاختبار صحة هذا الفرض، وهو فرض تدعيه الوضعية لنفسها- يجعلنا نرى عكس ذلك، ويحدد الأستاذ محمود العالم أسباب ذلك فى أربعة أمور(٥٤):

أ- استخدام المدرسة الوضعية فى منهجها أنماطًا معينة من القضايا، أنماطًا صورية بحتة لا تقبل التحقق التجريبى؛ إذ هى قضايا أولية نظميـة، لا محتوى لها، لا تؤكد شيئًا ولا تثبت شيئًا، بل مجرد تحصيل حاصل، مما يقربها من القبليات المرفوضة لديها.

ب- إن منهج الوضعية المنطقية يتضمن القول بأن السلامة المنطقية في التركيب اللغوى ضمان على الصدق الموضوعى، مما يوقعنا في المصادرة الميتافيزيقية القديمة بأن هناك اتفاقًا طبيعيًا بين الفكر والواقع.

ج- التحليل المنطقى للغة، وهو المنهج الذى تقوم عليه الوضعية، يُفقدها البعد الاجتماعى والإنسانى لإهمالها الوظيفة الحية للغة كعامل أساسى للتكامل الاجتماعى، بالإضافة إلى اقتصارها على دراسة العناصر الداخلية في تركيب اللغة، لافتقادها المنهج الصالح لدراسة اللغة في حقيقتها التركيبية، مما يتناقض مع محاولة أخذها موقفًا مذهبيًا من الواقع الخارجى، إذ سيتحدد هذا الموقف نتيجة لصدق القضايا اللغوية المستند على التجريب البسيط المباشر.

د- إن اعتبار قيمة الصدق فى التركيب اللغوى تتوقف على إمكانية التحقيق التجريبى المباشر- يجعلها لا تقر بوجود شيء لا يمكن وصفه بحدود تجريبية، وبالإضافة إلى أن هذا يتعارض والنظريات العلمية، فهو أيضًا يكاد يكون من قبيل المسلمات القبلية التى لا يوجد سند موضوعى لها.

وفى مجال دمج الوضعية والبراجماتية من قِبَل الوضعيين العرب حينما أرادوا- على استحياء- تخطى حدود الإدراك الحسى، لم تكن محاولتهم تلك بغرض إرساء أسس للعقلية العلمية بقدر ما كانت إضفاء مسحة من الوقار العلمى المفتقد، إننا نرى أيضًا ثمة مسحة براجمانية على تطورية شميل التى اهتمت أيضًا بالنتائج، ولكن فى إطار آخر أشمل وأرحب مما تفهمه الوضعية.

وإذا كانت تطورية شميل تتفق مع المادية الميكانيكية في أن الوعى يلعب دورًا اجتماعيًا حاسمًا فى التغيير، وهذا ما يُظهِر تطورية شميل كفلسفة للتنوير، فإن العبارة السابقة لا تعنى شيئًا لدى الوضعيين؛ إذ هى مجرد لغو

خالٍ من المعنى، لأن الكلمات (وعى/ دور/ اجتماعى/ حاسم/ تغيير) لا تفيد ولا تعنى شيئًا فى المنهج الوضعى لعدم استطاعتنا إدراكها فى الواقع البسيط المدرك. وهكذا لا تبدو الوضعية مجرد منهج مناقض لفلسفات التنوير بل أسوأ من هذا فى أحسن الظروف، ويعود هذا فى الأساس إلى أن "الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تنتقل من العبارة اللغوية إلى وظيفتها التاريخية والاجتماعية، لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلامات والرموز، وتسعى إلى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلاً منطقيًا جامدًا يعزل اللغة عزلاً كاملاً عن سياقها الاجتماعى الحى"(٥٥).

وإذا كان شميل يرى أن البحث عن الحقيقة يتم فى المعامل وبمنطق الكم وليس فى التأمل الفلسفى- فالوضعيون المنطقيون يرون أن البحث عن الحقيقة يكمن فى تحليل قضايا اللغة (معارف الناس الشائعة والتعابير التى تنتهى إليها العلوم التجريبية) رافضين مثل شميل التأمل الفلسفى، ويتفق الطرفان بالقدر نفسه على رفض الماضى ورفض مظاهر تقديسه حينما يهاجم كلاهما الظلامية والضبابية والتقليدية، متفقين فى الوقت نفسه على أن الاعتماد ينبغى أن يكون كاملاً على العلم الحديث وما يسفر عنه من نتائج.

ورؤية أوجه الاتفاق الأخيرة والقليلة تلك، تجعل البعض يظن أن المنهجين من الممكن أن يتلاقيا خاصة إذا عرضنا اعتماد كليهما على المتخصصين والعلماء، والحق أن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة، فاتفاقهما معًا على دور العلماء المتخصصين (الصفوة) أو ما كان يسميه شميل بالخاصة، لا يستند على نفس القاعدة، وبالتالى تتباين توجهات كليهما، فالوضعية تحول المشاكل الاجتماعية عن طريق الصفوة إلى مشاكل تقنية تكنيكية، بينما يعالجها شميل مع خاصته على أنها مشاكل اجتماعية حقيقية تنشأ عن عدم فهم قوانين التطور وبالتالى إعاقتها، ويتدخل فى هذا الأمر

الجهل والاستغلال والتطرف الدينى والوطنى... إلخ. والحق أن هذا يعود لاختلاف كلا المنهجين فى معالجته، فمنهج الوضعية المنطقية يقوم على تحليل اللغة بمعزل عن الوقائع الخارجية لكشف صورها المنطقية، حيث إن اهتمامها لا ينصب على المضمون "الواقعى لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع، وإنما تهتم فحسب بالأشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التى يحددها العالم فى تعابيره بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع"(٥٦)، بينما يتخذ شميل من قوانين التطور الداروينية البيولوجية منهجًا يطبق على العلوم المختلفة بالإضافة إلى مشكلات الواقع الذى يعايشه، محاولاً كشف قوانين حركته، لا للسيطرة عليها ولكن لعدم معارضتها والسير بوعى معها حتى لا نصير عقبات فى طريقها. إذن فالاتفاق حتى ولو على مبدأ واحد لا يعنى الاتفاق على النتيجة والهدف، وسوف نرى هذا أكثر وضوحًا حينما سنلمس المستوى الأيديولوجى لكليهما. وخلاصة ما تم عرضه على المنهج الوضعى فى هذا المستوى الإبستمى هو نفسه ما جعلها "فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم. وهى نظرة جامدة ضيقة للعلم وهى بهذا كله فلسفة معادية للتطور"(٥٧).

٢- على المستوى الأيديولوجى: وفى هذا المستوى من العرض يجدر بنا الإشارة إلى طبيعة البيئة العربية نفسها (اقتصاديًا واجتماعيًا وحضاريًا)، حيث إن المناخ الذى تبنى فيه شميل، تطورية دارون اتسم بتحكم رءوس الأموال الأجنبية التى وجدت لها مرتعًا كبيرًا فى ظل الاحتلال الإنجليزى عقب فشل الثورة العرابية، كما اتسمت المرحلة أيضًا ببداية نهوض رأسمالى محلى يعمل فى منافسة غير متكافئة مع رأس المال الأجنبى، مما أدى لنزوع وطنى عام حاولت فيه الرأسمالية المحلية أن تلعب دورًا على رأس القوى الوطنية الأخرى يصل أوجه مع ثورة سنة ١٩١٩. ولقد خيم على الفكر فى هذه المرحلة نكسة الاحتلال التى كانت صدمة حاول أن يستوعبها البعض

بسياسة التصالح مع المستعمر ريثما نصل إلى نقطة حضارية ما، وهذا ما كانت تمثله سياسة حزب الأمة، حتى على مستوى الإصلاحيين الدينيين مثل الشيخ محمد عبده، وتجسدت السياسة الأخرى فى مقاومة المستعمر بشتى طرق النضال وتجسد هذا فى سياسة الحزب الوطنى، وفى هذا الجو الذى دعا فيه البعض الآخر بأصولية تراثية تحافظ على النص وتستقى أحكامها منه دون أدنى اعتبار لإلحاحات الواقع، ثار صراع فكرى حاد استند على هذه القوى الاجتماعية والتى تقاسمته فيما بينها وشارك فيه الجميع حتى المستعمر نفسه، هذا الصراع انحصر فيما بين رؤية تعتمد على العقل وتستقى أحكامها من الواقع والتجربة التى يفرضها العلم الحديث، وأخرى تنغلق على نفسها بالنص التراثى ولا تجيز غيره، وثالثة وقفت بين توفيقية مذبذبة بين النقل والعقل، تميل مرة إلى العقل ومرات إلى النقل. وكان على شميل أن يخوض هذا الصراع الاجتماعى الاقتصادى الحضارى فى كل مستوياته باعتباره ينتمى إلى "أنتليجنسيا" هذا العصر، ولهذا تسلح بمنهجه العلمى (نظرية التطور) ليساهم فى اقتلاع الظلامية والضبابية من جذورها.

بينما اختلف المُناخ الذى ظهرت فيه الوضعية عالميًا خلال أزمة الفكر الليبرالى الفردى، فكر المشروعات الصغيرة الحرة فى عصر الاحتكارات العملاقة فى البلاد المتطورة بينما كانت تخضع البيئة العربية وبلاد العالم الثالث لرأسمالية الدولة "فالأيديولوجية الليبرالية فى مرحلة الأفول لأسباب مختلفة هنا أو هناك. وتتطلب الاحتكارات والبيروقراطية البورجوازية المعاصرة تبريرًا إيديولوجيا فى مواجهة الاشتراكية. إيديولوجية إدارية تكنيكية مثلها الأعلى الكفاءة المتخصصة ضيقة التخصص فالبيروقراطية آلة عملاقة فى الاحتكارات الرأسمالية الكبرى فى الغرب، وآلة ذات وزن ملحوظ فى مشروعات رأسمالية الدولة وفروع الشركات متعددة الجنسيات فى العالم الثالث"[٥٨].

إذن عندما تخطى شميل بمنهجه فى التطور (كفلسفة علمية تلتزم بحدود العلم) الميتافيزيقا، كان يعبر عن حاجة واقعه الملحة إلى هذه الخطوة ولهذا واكبها النجاح إلى حد ما، بينما تخطت أيضًا الوضعية (كفلسفة علمية) بمنهجها فى التحليل الميتافيزيقا، إلا أن هذا التخطى ظل على مستوى الشكل، بينما ظلت كفلسفة تتعاطى دورها التاريخى فى التعمية، لأن حركة التخطى السابقة لم تكن إلا "محلك سر" وتبريرًا للواقع "وبدلاً من أن تكون الفلسفة خادمة للاهوت كما كانت فى العصور الوسطى، تصبح الفلسفة "العملية" وضعية الطراز خادمًا للمسيطرين على المؤسسات والمشروعات والأجهزة فى الحضارة الحديثة"(٥٩).

وإذا كان منهج التطور يواجه الوقائع الاجتماعية بالتفهم والتحليل الذى يصل إلى أسباب الظواهر عندما يطبق عليها قوانين الداروينية، إذ نستطيع أن نتفهم لدى شميل أسباب الثورات وأسباب التململ الذى تعيشه الطبقة العاملة فى ظل الفاقة والفقر، فإن مواجهة الوقائع الاجتماعية من قبل الوضعية المنطقية تصبح صعبة وعسيرة؛ فالفيلسوف الوضعى "ينظر إلى الفقر والغنى على أنهما "واقع اجتماعى"، ندرسه من حيث "ماهو كائن"، لا من حيث "ما يجب أن يكون"!"(٦٠). ولنحاول أن نرى الآن المنهجين فى بعدهما الأيديولوجى، والحقيقة أننا لا نزعم أن منهج شميل التطورى حاول الإلمام بالترابط الداخلى بين المقولات الاقتصادية ليصل إلى البنية الداخلية التى تستند عليها العلاقات بين الطبقات، فهذه الرؤية لم يكن يمتلكها شميل ولا أحد من معاصريه فى البيئة العربية لافتقاده المنهج العلمى، إضافة إلى أنه ابتعد أصلاً عن المادية الجدلية التى فضل عليها المادية الميكانيكية التى تواءمت حينئذ مع وضعه الطبقى وظروفه الاجتماعية المحيطة، إلا أن الحقيقة التى لا يمكن تجاهلها فى الوقت نفسه أنه قد تخطى فلاسفة المادية الميكانيكية فى الغرب حينما تبنى الاشتراكية، وقد كان هذا فى وقته حدثًا

أكثر تقدمية، لذا لم يغِب عن منهجه معالجة تطور المجتمع في الإطار التاريخي حتى ولو كان منهجًا معكوسًا لتغير المجتمع (حينما يتحقق بفعل الأفكار التي تنشرها الخاصة وليس بحركة الجماهير الشعبية)، كما أننا لا نعدم شذرات لهذا التغيير الشعبي خاصة عندما يعالج موضوع الثورات، التي يراها لازمة أحيانًا كالعملية الجراحية العاجلة في جسم الاجتماع. أما منهج الوضعية فالعالم فيه "لا يتألف من كائنات غامضة أو غيبية خبيئة، بل هو كما يبدو، والنتيجة المنطقية لذلك أنه يأخذ ظواهر المجتمع الرأسمالي بقيمتها الظاهرية، كوقائع معطاة تتعلق بالطبيعة البشرية أو الفطرة على الرغم من أنها وقائع السطح من زاوية صاحب المصنع والتاجر في زمن محدد، والعلم الاقتصادي هنا يقف عند وصف الظواهر الخارجية اليومية وتبويبها وإدراجها تحت مقولات تصنيفية (مثل العرض والطلب وتكلفة الإنتاج والأجور والأسعار والربح وسعر الفائدة)، واستنتاج قوانين للتضايف بين معطيات الملاحظة. وهذا هو المنهج العلمي الذي لا منهج سواه، وهو منهج ملائم كل الملائمة للذين يديرون المشروعات الرأسمالية ويربحون منها"(٦١).

وعلى هذا يمكن إجمال ما أوصل الوضعية إلى ما وصلت إليه من نتائج فاجعة على المستوى الإنساني، حيث إن علم الاجتماع أصبح لديها (الوضعية) وصفيًا جزئيًا ليس لديه ما يقوله عن قوانين للتطور الاجتماعي باعتباره بحثًا خاليًا من المعنى، وهو في نفس الوقت ينفي التناقض في المصالح الطبقية باعتباره ميتافيزيقا، وهذا النفي في حد ذاته إقرار بصحة وسلامة بنيان المجتمع الرأسمالي القائم، كما أن عدم الإقرار بحقيقة وجود الاسم الكلي في الخارج جعل مفاهيم الأمة والدولة والشعب وبالتالي الطبقة.. إلخ- تنتفي مما ينتفي معه قيام ثورة اجتماعية، يضاف إلى هذا نفيهم للفلسفة على الإطلاق مما جعلهم "يتسترون بإنكارهم للفلسفة على أخبث الفلسفات الكامنة في وعيهم، فهؤلاء الذين ينكرون الفلسفة كمفهوم عام للطبيعة والإنسان، يعملون بذلك على أن يتركوا الجماهير المثقفة وغير المثقفة نهب

فلسفات الهزيمة. ذلك لأن هذا المفهوم العام يتخلل تفكير العالم فى معملـــه، تمامًا كما يتخلل تفكير رجل الشارع"(٦٢)؛ لذا حينما نقول الآن إن منهج شميل التطورى أصبح فى ذمة التاريخ حيث أدى فى واقعه وعصره ما كان يعبــر عن حاجة هذا الواقع وهذا العصر، لا نقول بكفاءة كاملة ولكن بقدر ما توفر له من معارف وعلوم واكتشافات، حينما نقول ذلك نعنى أن مستقبل مــنهج التطور الداروينى قد تجاوزتــه أحـداث الواقــع الاقتصــادى الاجتمــاعى الحضارى القائم الآن، بينما بحكم تواجد الوضعية على الساحة تمارس دورًا ما، لذا يهمنا أن نتعرف على مستقبل هذه الأخيرة على ضوء الواقع الحالى. وبادئ ذى بدء فعلى المستوى الإبستمى إذا كان مستقبل هذه الفلســفة تحــدد بالقياس لنظرتها إلى الماضى، حيث "يقدمون لنا مبدأ "الاتفاق والمواضعة" فى مباحثهم اللغوية والرياضية ليكون بديلاً لقوانين الحتمية وما إليها، (فإنه) فيما يتصل بالمستقبل، تجدهم يعلقون اليقين العلمى التجريبى على هذا المســتقبل المفعم بالحيرة واللايقين.."(٦٣).

إيمان الوضعيين بالمستقبل إذن يتحدد فى أنه "يحمل مزيدًا مــن عــدم اليقين. إنهم يؤمنون به لأنه سيزيد من حيرة الإنسان أمام إلغــازات الحقيقــة والصدق"(٦٤). أما على المستوى الأيديولوجى فسنرى أنه "من المســتحيل أن يصلح المنهج الوضعى آداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيــات القــرون الوسطى القطعية. وبالإضافة إلى ذلك فهذا المنهج لابد أن يقع فريسة لأزمــة خانقة تنشأ عن اصطدام مبادئه بالممارسة الفعلية للعلم الطبيعى والاجتمــاعى على السواء. فهو يسيء فهم المعرفة الحسية والمعرفة المنطقية (الرياضية أو العقلية أو النظرية) ويفصل بينهما فصلاً ميتافيزيقيًا، ويترك مجال القيم فريسة للقوى اللاعقلية، وذلك يفتح الباب واسعًا لعودة يقينيــات القــرون الوســطى القطعية وخرافاتها العزيزة للسيطرة من جديد حتى على مجال المعرفة نفســه باسم نظرية ثنائية للكون تفرق بين عالمين عالم المتناهى وعالم اللامتناهى".

وهكذا نستخلص أننا لا نستطيع على الإطلاق أن نلحق منهج التطـور الداروينى لدى شميل بالفكر الوضعى، لا لأنه اهتم بصورة العـالم وموقـع الإنسان فيه على ضوء افتراضات العلوم الطبيعية علـى حسـاب المـنهج العلمى، ولا لأنه آمن بعكس ذلك، ولكن لأنه استطاع إقامـة موازنـة بـين المعادلتين بكفاءة منقطعة النظير.

هوامش الفصل الثانى:

(١) د. ش ش (المجموعة)، جـ١، ص ج، د.
(٢) المصدر السابق، ص د.
(٣) د. ش ش، المجموعة جـ١، مقدمة ٢، ص ١٤.
(٤) المرجع السابق، ص ١٥.
(٥) د. ش ش، المجموعة جـ١، ص ب.
(٦) د. ش ش، المجموعة جـ ١، ص ب.
(٧) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة ٢، ص ١٢.
(٨) د. ش ش، المجموعة جـ١، مقدمة ٢، ص ١٢ .
(٩) د. ش ش، المجموعة جـ ١، ص ب .
(١٠) د. ش ش، المجموعة جـ١، مقدمة٢، ص ١٢ .
(١١) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة ط٢، ص ٢١.
(١٢) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة ط ٢، ص ٢٣.
(١٣) د. ش ش، كتاب الحقيقة، ص ٢٣٢ .
(١٤) د. ش ش، المجموعة جـ ١، خاتمة الكتاب، ص ٣٦٦، (الهامش).
(١٥) المرجع السابق، نفس الموضع .
(١٦) المرجع السابق، نفس الموضع .
(١٧) د. ش ش، المجموعة جـ١، الخاتمة، ص ٣٦٦، (الهامش).
(١٨) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٩) د. ش ش، آراء ص ٣٩.
(٢٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢١) د. ش ش، المجموعة جـ١، خاتمة الكتاب، ص ٣٦١، (الهامش).
(٢٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢٣) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٤.
(٢٤) د. ش ش، المجموعة جـ ١، الخاتمة، ص ٣٦٦.
(٢٥) د. ش ش، آراء ص ٤٢.
(٢٦) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٩ .
(٢٧) د. ش ش، المجموعة جـ ١، خاتمة الكتاب، ص ٣٦١ – ٣٦٢ .
(٢٨) د. ش ش، المجموعة جـ ١، مقدمة الطبعة الأولى، ص ٤٨، (الهامش) .
(٢٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٠) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٢) د. ش ش، المجموعة جـ ٢، ص ١٥١ .
(٣٣) د. ش ش، آراء ص ٣٩.

(٣٤) المرجع السابق، (الآراء) نفس الموضع.
(٣٥) د. ش ش، آراء، ص ٤٣.
(٣٦) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣٧) د. ش ش، جـ١، المجموعة خاتمة الكتاب، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ (الهامش).
(٣٨) د. ش ش، المجموعة جـ٢، ص ١٥٠. د. ش ش، المجموعة جـ٢، ص ١٥٠.
(٣٩) د. ش ش، آراء صـ ٤٣.
(٤٠) د. ش ش، المجموعة جـ٢ صـ ٢٤٠.
(٤١) المرجع السابق، ص ٢٣٦.
(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٤١.
(٤٣) وجدنا هذا العنوان بالمجموعة: "فوضى الموضوعات" ورجحنا أن يكون هناك خطأ مطبعي وعليه صححناه بالعنوان السابق.
(٤٤) د. ش ش، المجموعة جـ٢، ص ٣٣٥.
(٤٥) المرجع السابق، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
(٤٦) المرجع السابق، ص ٣٣٧.
(٤٧) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٨) د. ش ش، الحقيقة، ص ٢٤١.
(٤٩) د. على الدين هلال: التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥، ص ٧٨.
(٥٠) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، الطبعة الثانية، ١٩٧٠، ص ١٦
(٥١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥٣) محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٠٩.
(٥٤) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، الطبعة الثانية، ١٩٧٠، ص ٣١، ٣٢، ٣٣.
(٥٥) محمود أمين العالم: معارك فكرية، صـ١٨.
(٥٦) المرجع السابق، ص ٢٣.
(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٥٨) إبراهيم فتحى: مقدمته لكتاب نقد العقل الوضعى للدكتور عاطف أحمد، ص ٢٣، ٢٤.
(1) المرجع السابق، ص ٢٥.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٢٥.
(٦٠) إسماعيل المهدوى: مقدمة ترجمة كتاب بوليتزر "المبادئ الأساسية للفلسفة"، جـ١، الدار المصرية، ١٩٥٧، ص ٤.
(٦١) إبراهيم فتحى: مقدمته لكتاب نقد العقل الوضعى للدكتور عاطف أحمد، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٦٢) إسماعيل المهدوى: مقدمته لترجمة كتاب بوليتزر، مرجع سابق ص ٤.

(٦٣) د. يحيى هويدى: فى فلسفة علم المنطق "الفلسفة الوضعية فى الميـزان"، مكتبـة النهضـة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٨٠.

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٧٩.

الفصل الثالث

نقد وتعليق

إن دراسة شبلى شميل لا يمكن فصلها عن ظروفه وعصره، فهو ابن بارٌ للعصر الذى عاشه بكل أبعاده، وعلى الرغم من تقدمه الفكرى على كل من عاصروه فإنه ظل حبيسًا داخل جدران زمانه ومحيط واقعه المعيش، فقد شكلت مشكلات عصره وآراء معاصريه المادة الحية التى ألهبت تفكيره، وشحذت قدراته الفكرية للتصدى والمعالجة، لذا فلن نغالى حين نقول إن شبلى شميل لم يكن إلا الانعكاس الفعلى لهذا الواقع ولكن من جانبه العلمى.

والحقيقة أن معالجات شميل التى قمنا بدراستها لا تتسم بالتحديد الدقيق ولكنها عامة، فهو لم يقُم مثلاً بدراسة قائمة بنفسها عن أغلب ما تعرضنا له؛ لذا فإن ما عرضناه لديه كان نتيجة محاولة لتجميع وفهم ما جاء فى دراسات كثيرة ومتعددة تعرض فيها للموضوعات- التى عالجناها لديه- بسرعة وضمن سياقات أخرى، وهذا ما ينطبق على أغلب أبحاث شميل فى الواقع، لذا نجد أن المحاولات التى تقوم دائمًا بمعالجات لديه تأتى قاصرة إذا لم تضع فى اعتبارها كل ما قيل لديه عن الموضوع وفى الإطار العام الذى قصده- وهذا فى الواقع ما يمثل صعوبة البحث- وإلا سيبدو الموضوع والمقتبسات وكأنهما محاولة انتقائية تُنجز تبعًا لرغبات القائمين على البحث.

أما فيما يتعلق بموضوعاته الكثيرة المتشعبة فقد جاءت نتيجة الدور الذى لعبه شميل وهو دور تنويرى علمى، نجح من خلاله فى نشر مذهب التطور الداروينى لأول مرة فى العالم العربى، واستطاع أن يفرض بل ويطبع عصره وما بعد عصره بطابع طغت عليه مصطلحات النشوء

والتطور، ليس فى موضوع العلوم فقط، ولكن فى شتى مجالات الفكر والحياة العلمية، وحتى العلوم الإنسانية والآداب، والراصد لما كُتب فى هذه الفترة فى الجرائد والمجلات، وشتى الكتب المختلفة عن طريق أدباء وعلماء العصر، يمكنه ملاحظة هذا دون عناء.

و"الحقيقة" كما يراها شميل فى ثوبها التطورى كانت الهدف الذى ناضل من أجله وبالتالى إثبات أن "فى الإمكان أصلح جدًا مما كان". والحكم على ما قدمه شميل من آراء وأفكار فى عصره بمقارنتها بمناهجنا وعلومنا الحديثة، يُعتبر تجنيًا، وهى محاولة من جانب آخر غير موضوعية على الإطلاق، لذا ينبغى أن نأخذ بحذر كامل ما قاله البعض حينما قيَّم أفكاره العلمية بأنها عبارة عن تبسيط لأفكار غربية، لأن هذا الرأى فى الواقع مجرد تبسيط لحقيقة الدور الذى لعبه شميل ولعبته أفكاره فى عصره، حيث إن طبيعة العصر لم تتِح له أن يفعل أكثر مما فعل، سواء على مستوى الإنجاز العلمى المعملى- وقد أرجع شميل نفسه هذا النقص إلى عدم توافر المعدات والآلات والمعامل والعلوم- أو على مستوى توظيف أفكاره توظيفًا أيديولوجيًا، هذا وقد رأينا تقدمه الفكرى الذى لا يقارن بمعاصريه، رغم ارتباطه فى الوقت نفسه وعدم تخليه عن وضعه الذى عبر عن النخبة المثقفة فى عصره (الأنتيلجنسيا) ولهذا بنى آماله فى التقدم عليها. أيضًا مسألة اعتبار شميل مجرد مُبسط لعلوم الغرب إذن خطأ تاريخى على مستويين: المستوى الأول وهو ضرورة فهم أن وضعية العلوم فى عصره اتسمت بالتخلف، ومهما فعل وهو الشخص الواحد فلن يستطيع تغيير هذه الوضعية التى كانت تعبر فى مجملها عن وضعية تاريخية للمجتمع العربى فى ذلك العصر. وعلى المستوى الثانى أن من يروج لهذا ينسى أو يتناسى دور شميل المتميز والذى خرج على أساتذته فى الغرب حينما تبنى الاشتراكية، وحينما حاول الاستفادة بأقصى قدر ممكن من أفكار الغرب لتطوير مجتمعه، صحيح أنه قد

خلط فى أحايين كثيرة بين ما هو علمى وما هو أيديولوجى، لكنه لم يفقد فى أى وقت من الأوقات حسه الإنسانى المشدود إلى البسطاء من الناس فى مجتمعه، خاصة حينما رفض قوانين التنازع بين الأفراد فى المجتمع، وقوانين العرض والطلب، بالإضافة إلى الاحتكار الذى اتسم به المجتمع الرأسمالى، الذى رفضه باسم واقعه ومجتمعه العربى الذى ظل يملك عليه نفسه وعقله، وظلت عملية تطويره وتقدمه هى همه الأول أثناء أخذه عن الغرب.

إنه ليس بعيدًا عن الحقيقة أن نقول إن شميل قد كرس حياته بوجهيها العلمى والفكرى من أجل خدمة الإنسان، فحياته العملية كانت وقفًا على معالجته للإنسان وتخفيف آلامه باعتباره طبيبًا، كما كُرِّست حياته الفكرية أيضًا لتصب فى النهاية لإسعاد الإنسان عن طريق أفكاره وجهوده الفكرية ذات الاتجاه العلمى. ومن هنا يبرز أمامنا أن انتهاجه للحقيقة واهتمامه بها لم يكن الهدف منه سوى إسعاد الإنسان، وعلى هذا تصبح الحقيقة التى أولع بها ما هى إلا وسيلة وليست هدفًا يسعى للوصول إليه، وعندما قرر أن "الحقيقة ينبغى لها أن تُقال"، كان قد قرر فى الوقت نفسه أن تلعب الحقيقة الدور الرئيسى فى تحويل وصياغة إطار جديد لحياة الإنسان. والجدير بالذكر أن الإنسان يأخذ لديه بُعدًا عامًّا إنسانيًا، بمعنى أنه لم يهتم بالإنسان ذلك الفرد الذى يعيش بمعزل عن الآخرين- كما عالجه الفكر البرجوازى فى الغرب- ولكن اهتمامه كان بالمجموع الإنسانى، بالعالم الإنسانى، بإسعاد الإنسانية جمعاء، ويتطور هذا التصور لديه حينما يأخذ مظهر الولع والإيمان الصوفى بالإنسانية، الذى يصل عنده حتى النخاع عندما يتبنى مقولة أن يكون العمران هو الوجه الآخر من الإنسان بحيث يماثله فسيولوجيًا بالمطابقة- كما رأينا من قبل.

وإذا كانت الفكرة المحورية لدى الأفغانى هى التصدى للمستعمر الأوروبى وطرده من الشرق الإسلامى، ومن ثم تحقيق التقدم عن طريق

العلوم الحديثة وإعمال العقل فى الدين بانتهاج مبدأى العقل والمساواة[1]، نجد فى المقابل أن الفكرة المحورية لدى شميل كانت تحقيق التقدم على قاعدة إنسانية، وهذه القاعدة جعلته لا ينظر إلى الغزو الأوروبى على أنه غزو فعلى، بل على أنه تحقيق لقوانين العلم الداروينى وتماشيًا معه فى بقاء الأقدر والأصلح ودخول الأمم الضعيفة تحت هيمنة الأمم القوية- بالإضافة إلى ما سنراه بعد قليل- وكان لا يعير اهتمامًا لأن ينتسب العلم للعرب الأوائل، فقد نفر من القومية باعتبارها أضيق من تصور الحدود العالمية للأوطان، ولذا أيضًا لم يشغل تفكيره أخذ العلوم عن الأوروبيين أو حتى عن غيرهم، فلم تكن تلك قضيته. ولعل نشأة كل من الأفغانى وشميل كان لها تأثير كبير، باعتبار أن الأول مسلم والثانى ينتمى للديانة المسيحية، ونشأة الأول دينية صرفة، بينما نشأة الثانى علمانية صرفة، ومعارف وعلوم الأول لا تخرج عن حدود الفقه والشريعة والآداب، وإن تدرجت إلى معارف وعلوم أخرى كثيرة إلا أنها ظلت عند حدود غير المتخصص، بينما كان الثانى ذا خلفية علمية طبيعية متخصصة ذات طابع عصرى وغربى، حيث كان طبيبًا، بالإضافة إلى أن الأفغانى كمسلم لم يعانِ من تعنت أو اضطهاد أو مذابح الدولة العثمانية، بينما عانى شميل ومواطنوه من المسيحيين الشوام كل ألوان العسف والاضطهاد، لذا لم يكن يشعر شميل فى أى يوم من الأيام بأى تعاطف نحو ما كان يُشاع فى أيامه عن الجامعة الإسلامية: "الجامعة الدينية فى شرقنا لا تزال فوق كل جامعة وبها تذكر المصالح الاجتماعية فى وطننا الواحد وهى سبب كل الاختلافات الداخلية حتى اليوم نحشرها بيننا فى كل شىء حتى فى كتاباتنا الأدبية وفى جرائدنا السياسية فقلما تخلو كتابة من كلام البسملة والحمد لله والصلاة على هذا والسلام على ذاك مما هو خاص بكتب الدين حتى لا يفتر هذا العرق بنبض فينا وتغم عواطفنا على عقولنا وتزيدنا عمى على عمانا فى مصالحنا الاجتماعية"[2]، وما كان يجعله يرى هذا هو ما أذاقه الأتراك لمواطنيه وله من ألوان الاضطهاد، ولذا لم يبقَ أمامه سوى

الغرب، لعله يجد فى حمايته بعض الأمان المفقود، وكان مما يقوّى لديه هذا الإحساس مقارنته بين العجز العلمى والحضارى التركى وربطه بسلوكهم تجاه رعاياهم من الأديان الأخرى، وبين التقدم العلمى والحضارى الغربى، وارتباط ذلك بطبيعة الحياة الأوروبية التى اطلع عليها شميل بنفسه وعن قرب أثناء زياراته العلمية لأوروبا. ولتوضيح هذه المسألة تفصيلاً يجدر بنا تسليط الضوء على هذا الموقف الذى اختلف عليه كثيرون من الباحثين، وهو موقف شميل تجاه الاحتلال الإنجليزى لمصر، وبخاصة فى ضوء تلك الدعاوى الوطنية الصاعدة التى سادت عصر شميل، حيث كان لها انعكاس بالسلب عليه، نظرًا لانتمائه لأكثر الجاليات المتعرضة لرياح هذه الوطنية وهى الجالية الشامية التى شغلت مناصب مرموقة فى الدولة بحكم تعليمها وإتقانها للغات الأجنبية وخبراتها فى وظائف الدولة. هذه الجالية التى هربت من المذابح والتعسف والاضطهاد التركى لها بالشام فى هذا الوقت، وجدت حسن الوفادة والأمان فى مصر وبالتالى فالدعاوى الوطنية كـ "مصر للمصريين" كانت تشكل عامل تهديد لهذا الاستقرار والأمان الذى حققوه عند هجرتهم لمصر، وبالتالى كان موقف شميل الذى لا يحسد عليه، إذ وقف تتنازعه أمور كثيرة، فهو قد علم عند احتكاكه الفعلى حقيقة الاستعمار الإنجليزى المُستغل لخيرات البلاد والمتسلط على أبنائه، وهو ما ظل مؤمنًا به على الدوام، وهو يعلم فى الوقت نفسه أن الإنجليز هم الحكام الفعليون لمصر، ويعلم أيضًا أن عودته إلى الشام تعنى قتله والقضاء عليه، وبخاصة إذا أخذنا بمأخذ الجد ما ذكره جورج هارون من أنه كان محكومًا عليه بالإعدام من قبل السلطان عبد الحميد(٣)، لذا كان عليه للخروج من هذا الموقف الصعب أن يقف موقفًا وسطًا بين جميع الأطراف، وألا يؤلب عليه طرفًا بشدة خصوصًا الطرف الذى بيده الحكم الفعلى (الإنجليز)، وتمثل مخرجه فى نظرية التطور عندما طالب بتطبيق مذهب التنازع فى انضمام الأمم الأضعف إلى الأمم الأقوى، باعتبار أن المستقبل سيُحيل العالم أجمع

إلى وطن واحد، وبالتالى تنتفى النزعة الوطنية، هذا فى الوقت الذى رفض فيه شميل تطبيق المبدأ نفسه على العمران (الاجتماع البشرى) لأنه وجده يتنافى مع ظروف واقعه، إلا أنه فى هذه المرة يجد نفسه مضطرًا، فالأمر متعلق بحياته وحياة مواطنيه. كان هذا هو المخرج على المستوى النظرى، بينما فى الواقع العملى كان يجرى شيئًا آخر يبرر ما ذهب إليه شميل نظريًا وهو محاولة رياض باشا رئيس الوزراء فى عام ١٨٩٥م – تحت ضغط المصريين، أو بدافع دينى – أن يستصدر قانونًا يحرم على الشوام تولى مناصب الدولة المصرية. واحتلت هذه المسألة الكثير من اهتمام الرأى العام المصرى فى ذلك الوقت: هل هناك جنسية مصرية منفصلة أو أن مصر بحكم تبعيتها الرسمية والشرعية للدولة العثمانية فإن مناصب الدولة مفتوحة فيها لرعايا الدولة العثمانية جميعًا؟ ولكن القانون لم يصدر، لأن كرومر تدخل وأفهم رياض– كما يقول كرومر نفسه فى الفصل الذى كتبه عن الشوام فى كتابه "مصر الحديثة"– أن مثل هذا القانون لن يرى النور "طالما أن هناك جنديًا بريطانيًا واحدًا فى شوارع القاهرة"(٤). هذا فى الواقع هو ما يمكن إضافته إلى ما سبق ليعطينا التبرير الحقيقى لموقف شميل من الاحتلال الإنجليزى فى هذه المرحلة على الأقل.

والسؤال المشروع الذى يحدونا الآن هو إذا كان الأمر كذلك فلِمَ كل هذا الخلط فى تفهم وجهة نظر شميل من الاحتلال؟ والإجابة تتحدد لدينا فى أن أهم ما ساعد على هذا الخلط هو موقف شميل نفسه من الوطنية، هذا الرفض يستند فى الأساس– كما رأينا من قبل– إلى مذهبه فى التطور، إلا أن المسألة تصبح أكثر وضوحًا حينما نضيف بعدًا آخر لنفهم على ضوئه التطور، ويتحدد هذا البُعد فى أن التطور فى العمران يستند إلى مساوقة التطور فى الطبيعة، وحيث إن القاعدة فى الطبيعة توحد بين عناصرها المختلفة بحيث يصبح الإنسان والحيوان والنبات والجماد من أصل واحد، فإن

مسألة توحيد الأمم جميعًا بانتفاء النزعات الوطنية، تصبح مطلبًا حيويًا وعاجلاً، حتى يتواءم ويتوازى التطور الاجتماعى مع التطور الطبيعى، وبهذا يتحقق التوازن الذى تقوم عليه مصلحة وسعادة الإنسان.

إذن هذا الموقف من الوطنية يفصله خيط رفيع من موقفه من الاحتلال، ونجد أن هذا الخيط الرفيع يتحدد لدى شميل فى مسالة التعليم- كما سنرى بعد قليل- ففى بداية هجرته تتأثر وجهة نظره فى الاحتلال بموقفه من الوطنية، بالإضافة إلى أنه لم يحتك بعد احتكاكًا فعليًا بالاحتلال، وأن طبيعة المرحلة قد تميزت بهجرة شامية ذات كثافة فرارًا من المذابح والاضطهاد التركى، وكان على المهاجرين ألا يعرضوا أنفسهم لما تعرضوا له من قبل، وكان كثير منهم من أصحاب القلم والرأى، لذا لم يحاولوا تعكير صفو إقامتهم فى مصر الخاضعة حينئذ للاحتلال الإنجليزى، هذا بالإضافة إلى انبهار شميل بالحرية الجزئية التى حظيت بها مصر فى ظل الاحتلال بالمقارنة بالاستبداد التركى.

فى هذا المُناخ كتب شميل عن الإصلاح الإنجليزى فى مصر قائلاً: "فالإصلاح واقع لأنه ينطبق على مبادئ هذه الأمة العظيمة وحكومتها لا يسعها إلا أن تسير على رغائب الأمة لأن قيادها فى يدها، فمصر تحت سيطرة الإنجليز انتظم ريها واتسعت زراعتها وأثرى فلاحها وصارت حياته ذات قيمة وانتظمت ماليتها حتى صارت موضع ثقة العموم وبلغت الحرية فيها مبلغًا تفتحت له أبواب السجون"، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقوم بتبرير ظاهرة الكراهية التى يتعرض لها المحتلون فى مصر عندما يُرجعها لسببين: أولهما هو أنهم دخلاء ويتصدرون مع ذلك الحكم فى البلاد، والسبب الثانى هو تعميم الإساءة التى يلقاها البعض من الأهالى من بعض المستبدين من الإنجليز، وهو يرى أن هذه الكراهية ستزول عندما يشعر الأهالى بكفاءة وامتياز الإنجليز عليهم، ومن ثم صلاح حالهم، بالإضافة إلى أن اللورد

كرومر رجل عادل لا يقبل الاستبداد وهو يرد الحقوق لأصحابها "فلو جرى الناس والجرائد على هذه الخطة عوضًا عن الطعن العام الذى يوغر الصدور لخدموا الأمتين أمة الإنجليز، لأنها تعلم مكان الضعف فتداويه، والأمة المصرية لحصولها مع الإصلاح العام على احترام الحقوق الشخصية فتقوى روابط الألفة بين الأمتين وانقياد فرد لفرد وأمة لأمة قضاء طبيعى فالمجاملة والحالة هذه خير من المخاصمة العقيمة"(٥). وهكذا حاول شميل التبرير النظرى للاحتلال، تحت ضغط الجو العام الذى أحاط به من كل جانب، والحقيقة أننا لا يمكننا القول بأن شميل قد التزم جانب الاحتلال فى هذه المرحلة من حياته على طول الخط متناسيًا حقيقته التى تنبه إليها، فنجده يحاول فى بعض ما كتبه أن يشير إلى الأهداف الحقيقية والفعلية للاحتلال فيكتب فى "البصير" سنة ١٨٩٨: "ولا يخفى أن العلم اليوم دخيل فى الشرق أى أنه لم ينتشر فيه على قواعد سنن النشوء والارتقاء فلم ينشأ فى الأمة عن ميل عام فيها إليه دفعها إلى الترقى فيه شيئًا فشيئًا بل جاءها من خارج مفاجأة لأسباب طبيعية واجتماعية هى تقريب المسافات بين الممالك بالاختراعات العظيمة وسهولة اختلاط أمم المغرب بأمم المشرق بسبب ذلك فتألفت من الأولين جماعات لنشر العلم بين الآخرين ومقصدها من ذلك نشر لُغاتها وترويج مصنوعاتها وبسط حماياتها"(٦).

ويقول فى الفترة نفسها أيضًا: "والإنجليز مع إتيانهم للإصلاح فى جميع الفروع الإدارية لم يأتوا فى أمر التعليم إصلاحًا عظيمًا كما ينطق بذلك إحصاؤهم بعد خمس عشرة سنة من احتلالهم للبلاد والسبب هو أن الحكومة الإنجليزية فى فتوحاتها قلما تهتم بالتعليم ولا تجرد الحسام إلا لتفتح طريقا لنشر ثوب الخام توسيعًا لنطاق تجارتها لتحويل ثروة الأمم إلى خزائنها"(٧)، وفى موضع آخر يقول: "وكنت أود أن أرى حكومة الإنجليز التى بيدها قياد البلاد تتصرف فيها كما تريد لما تريد أن تغفل أمر التعليم فى بلادها مثلما

هى متغافلة عنه فى مصر كيف كانت تقوم قيامة الشعب والجرائد عليها وإنما هناك يوجد شعب يقوم وجرائد يخشى بأسها وهنا لا يوجد إلا حكومة إن أصابت مرة فقد تخطىء عشرين إذ لا رقيب عليها تحسب له حسابًا لا من الشعب ولا من الجرائد"(٨).

ولم يقتصر تصديه على الاستعمار الإنجليزى فقط، بل كشف أيضًا عما تقوم به فرنسا من محاولات لتغطى أهدافها وأطماعها فى الشرق: "الحكومة الفرنساوية الجمهورية اليوم تحارب الجمعيات الدينية فى بلادها من غير حق وتنصرها فى الشرق من غير حق أيضًا. تزعم أنها هناك تقاوم زرع سمومها وهنا تنصر بها نفوذها فلتحاربها هناك بنشر التعليم الصحيح لا بالمصادرة ولتنصرها هنا بما أعطيته من الحقوق السياسية لحمايتها لا بالتصدر فى حفلات أعيادها"(٩). وتعتبر التربية من الأساليب التى ينبغى على الشرق مقاومة مستعمريه بها "خصوصًا نحن الشرقيين الذين نشعر بثقل وطأة الأجنبى ونحاول التخلص منه فهذا لا يتم لنا إلا إذا وجهنا كل قوانا إلى الاعتناء بأطفالنا الذين هم رجال الغد حتى نستطيع أن نناظر بهم من هم أرقى منا"(١٠).

وهكذا كما نشر شميل ما يُتيح لنا أن نقول إنه كان يهادن الاحتلال، نشر أيضًا وفى الوقت نفسه ما يبرهن على فهمه العميق لطبيعة الاحتلال فى استغلال ثروات الشعوب، وفى إهماله لأمور التعليم، ولعل هذا السبب الأخير من أهم الأسباب- كما سنرى- لذا فمحاولة التركيز على جانب من آرائه دون الجانب الآخر محاولة ناقصة تشوه فكرة شميل ورؤيته نفسها، حيث تركز أغلب الدراسات على جانب مهادنته للاحتلال مهملة جانبه الآخر. إن مهادنة شميل للاحتلال كانت تتسق فى هذه المرحلة مع مواقف آخرين كالشيخ محمد عبده نفسه الذى رأى أن اللورد كرومر مُصلح مصر تمامًا كما رآه شميل، بل إن شميل قد تميز عن الشيخ محمد عبده وأغلب معاصريه فى

اعتباره أن الحركة العرابية التى كانت تقاوم سلطة القصر والمحتل الإنجليزى معًا، وكان هذا فى عام ١٩٠٨، على الرغم من بعض مآخذه عليها، فإنه كان حدثًا مهمًا في حد ذاته أن يطلق على هذه الحركة للمرة الأولى اسم الثورة، خلافًا للاسم الذى كان يُطلق عليها فى ذلك الوقت وهو "هوجة عرابى".

أيضًا نجد أن مدرسة حزب الأمة قد تبنت موقف مهادنة الاحتلال، ومن هنا يبدو التركيز على هذه الجهة فى فكر شميل دون ربطه بغيره ممن انتهجوا النهج نفسه محاولة على حساب الموضوعية العلمية، أو أشبه بمحاولة تصفية للحسابات، بالإضافة إلى ما ذكرناه فإن الكثيرين يخلطون بين موقف شميل من الوطنية وموقفه من الاحتلال، بحيث لا يظهر هذا الخيط الرفيع الذى قلنا إنه يفصل بين الموقفين وهو يتمثل فى التعليم، فإذا تأملنا كل الانتقادات التى يوجهها شميل للاستعمار فسنجدها تنصب على إهماله فى نشر التعليم، باعتباره أهم الموضوعات حيوية، والتى يوليها شميل أهمية خاصة للاضطلاع بدور كبير حسب استراتيجية منهجه. وهو الشيء الذى حافظ عليه شميل كمبدأ ثابت، فنجده يصرح فى "المقطم" سنة ١٩٠٩ قائلاً: "ولكن الذى نسطره بملء الأسف بعد سبع وعشرين سنة من الاحتلال البريطانى وبعد أكثر من مائة سنة من محمد على الكبير هو أن المدارس الأميرية المصرية عوضًا عن أن ترتقى من هذه الجهة فى هذا الزمان الطويل تقهقرت جدًا عما كانت عليه يوم أسسها ذلك الرجل الفطرى العظيم فقد كان التعليم العملى فيها وكل شيء نسبى أوسع جدًا منه اليوم".[١١]

وعلى الرغم من هذه الصراحة التى تصف الواقع كما يظهر فعلاً، وعلى الرغم من موقفه من الاحتلال الإنجليزى وبخاصة فيما يتصل بنشر التعليم- فإن هذا لم يثنه عن موقفه السابق تجاه الوطنية، حيث آمن بالعالمية حتى آخر رمق فى حياته، وظهر هذا واضحًا جدًا فى موافقته على تدويل

شركة قناة السويس باعتبارها تخدم مصالح العالم أجمع معتبرًا أن وطنه "أعم من أن ينحصر فى بقعة من الأرض"(١٢)، وهذه المحاولة لديه لرفض الوطنية كان يرجو منها تخطى مسألة الأجناس العديدة التى تمنع اتحاد الكلمة، لذا فهو يعوّل فى ذلك على انتشار العلم باعتباره كفيلاً بتحقيق هذه الوحدة على الرغم من اختلاف الأجناس والأديان، وكما رأينا منذ قليل أن أوجه اعتراض شميل على الاحتلال الإنجليزى انحصرت جميعًا فى التعليم، بحيث بدا أن ما أسميناه لديه بالخيط الرفيع فيما بين الموقف من الاحتلال والموقف من الوطنية محصور فى نشر التعليم وإقامة المدارس، فاعتراضه على الاحتلال، كل احتلال، كان من هذه الوجهة، لأن نشر الاحتلال للتعليم- فى نظر شميل- سيعمل على إنهاض السكان الوطنيين، مما يسمح لهم بمساواة المحتلين، وهكذا يذوب الجميع بفضل العلم والمخترعات الحديثة التى جاءت نتيجة لانتشار التعليم بين السكان، ومن هنا تتوحد الشعوب بعد أن تكون قد قضت على ما يعمل على تفريقها وهو الدين والوطنية، وبالتالى التعصب عن طريق نشر العلم بين الجميع، ويلخص شميل موقفه هذا عندما يقوم بوصف عصره الذى يعيشه حيث: "مرجل الأفكار فيه فى أشد غليانه وكلها متجهة إلى غاية واحدة وهى مقاومة التعصب فى كل مقاصده، لا فى الأديان فقط بل فى الأوطان أيضًا؛ لأن المصلحين الحقيقيين ينظرون إلى العالم نظرًا عامًا ويعتبرون الوطن أعم من أن ينحصر فى قوم ويقف عند حد من الأرض ولذلك تراهم فى سائر الممالك يسعون لتحقيق هذه الآمال مادين أيديهم إلى ما وراء حدودها متصافحين على ما بينها من اختلاف المنازع السياسية كأنهم يريدون أن يحققوا مقاصد كبار الوازعين من أهل الدين بجعلهم الدنيا وطنًا واحدًا وأهلها شعبًا واحدًا. وكيف يتم لهم ذلك إن لم يلتفوا كلهم حول كعبة العلم الصحيح إذ يتخذونه وسيلة لهدم آخر صرح شاده الجهل فى العقل ألا وهو معقل التعصب"(١٣). لذا فالعلوم الطبيعية والاختراعات الحديثة هما أساس الوحدة القادمة، حيث ارتقت العلوم الطبيعية "ارتقاءً عظيمًا كاد يربط

أطراف العالم بعضها ببعض وجعله وطنًا واحـدًا"[١٤]؛ إذ "كلمـا اختلطـت المصالح بين الأمم بالمخترعات قلت الفواصل بين الأوطان وأصبح شأنها فى المجتمع العام كالمدن إلى الوطن أو كالبيوت إلى المدينة"[١٥]، ولهذا كان تبنيه للعلمانية باعتبارها ضرورة لترقى المجتمعات بالعلوم الطبيعية ومن ثم البناء المحايد الذى ستقوم عليه وحدة الأمم جميعًا خالية من التعصب حينما تتخلى عن حاستى الدين والوطن اللتين تقفان سدًّا منيعًا فى مواجهة كل إصـلاح، ويرى شميل أنه لا يمكن أن نجعلهما وسيلة لترقية المجتمع، حيث إن الترقية تأتى بالتعاون بينما تُشاد الحاستان السابقتان على التباين والاختلاف "فإذا لـم نفصل الدين عن الدنيا واتخذناه كما هو اليوم وسيلة للشـقاق ولـم نتوسـع بالأوطان فصددنا بها عنا غوث المدنية بسدود التعصب ولـم نقتـبس مـن محاسنها ما يجعلنا شركاء فى العمران متضامنين متساوين فـى المسـاعى واستمسكنا بما يجعلنا أعداء متخاذلين ونحن لا نستطيع أن نكون متفاضـلين فماذا تكون النتيجة على المفضولين سوى خسارة الدين والـدنيا معًـا؟"[١٦]. ويرى شميل أن هذا هو دأب الجهلاء على الدوام حينما يتـذرعون بعـاملى الدين والوطن وبهذا يقومون بهدم مجتمعاتهم وأوطانهم وحتى دياناتهم نفسها؛ لذا كان نفيه للأديان والأوطان من أجل أن ينتزع الفتيل الذى يعمل دائمًا على تهديد حياة الإنسان حينما تعلم الأديان أن الإيقاع بمن هم على غير شـاكلتها خير مطلق، وحينما تتفق جميعًا على تعليم عدم التسامح ممـا يهـدد حيـاة الإنسان دائمًا، وتظل دعوته للعالمية حينما رفض أن تعمل النزعة الوطنيـة فى هذا الإطار حينما تؤكد هذا المنحى الإنسانى لديه؛ لذا سنجد فى كل آرائه هذا الارتباط الوثيق بين الحقيقة وسعادة الإنسان.

هذه النزعة الإنسانية لديه جعلته يرفض وبقوة واقعه المعيش (أفكـاره ونظمه وتشريعاته وتراثه وتقاليده... إلخ)؛ وذلك لبعدها جميعًا عن العمليـة وبالتالى عن الحقيقة التى يسعى إليها والتى لا تقوم إلا على أسـاس العلـوم

الطبيعية والعملية التى تعتمد على التجربة فى المعامل، لأنه كإنسان يؤمن إيمانًا راسخًا بأنها المفاتيح الوحيدة لإسعاد الإنسان على وجه الأرض: باعتبارها مفاتيح الحضارة الحديثة التى ستوحد العالم أجمع وتجعل دوله أشبه بالمدن فى الدولة الواحدة.

ومن هنا نفهم المغزى فى رفضه للعلوم النظرية، خاصة الأدبية والقانونية منها باعتبارها تصرف جهود الإنسان عن تحقيق سعادته بالاهتمام بما لا يمكن أن يحقق له أى تقدم يُذكر. والحقيقة أن هذه النظرة من جانب شميل تعتبر رد فعل قويًا تجاه ما كان سائدًا فى الشرق من سيادة العلوم النظرية على العملية، حيث ربط شميل بين تخلف الشرق وبين سيادة هذه العلوم، إذن ينبغى أن يوضع رفضه هذا فى إطار محاولة التصدى لكَم عظيم من العلوم النظرية بمفرده ونشر العلوم الطبيعية الحديثة بدلاً منها، وربما تكون حدة شميل فى بعض كتاباته فى هذا الموضوع مقصودة لتحقيق ما كان يود تحقيقه فى ذلك الوقت وهو إحداث رجَّة تساعد على تحريك الأفكار. هذا الرفض لواقع العلوم فى عصره، جعله يهتم اهتمامًا لا حد له بالتربية، باعتبارها نقطة الانطلاق الإنسانية وهو ما يدل دلالة قاطعة على اهتمامه العميق بالإنسان، وقد حاول أن تكون هذه التربية عبارة عن تعليم الطفل مبادئ القوانين الطبيعية والعلوم الطبيعية والعملية المختلفة، وتركه لنوازعه الطبيعية، دون أن نُشكِّل عقليته بما يصبح فيما بعد عائقًا فى سبيل تقدمه الإنسانى بما نحمّله من أفكار دينية واجتماعية وميتافيزيقية، تُشكل له العوائق التى افتعلناها نحن، مما يعمل على تكبيله وتكبيل قدراته الإبداعية والحد منها. وعلى صعيد تعليم الكبار فقد آمن بمحو الأمية واقترح المشروعات المتكاملة للقضاء عليها كظاهرة تعيق التقدم وتحد من فهم الإنسان وبالتالى تؤثر بالسلب على سعادته التى يسعى إليها.

والحقيقة وعلى الرغم من رفض شميل للأديان ورفضه لتعليمها فى المدارس باعتبارها تكبل العقول وتحد من الإبداع والفكر – فى نظره – فإنه لم يدعُ على الإطلاق لتعليم الإلحاد، لأنه كان يعى تمامًا أن التعصب للأديان والتعصب للإلحاد واحد وهو مناف فى كليهما لحرية الفكر التى هى غاية العلم، وقد أعلن شميل هذا ردًا على ما حدث فى احتفالات الجالية الإيطالية بالإسكندرية بـ "جريبلدى"، حينما نقشوا فى أحد المعاهد العلمية نقشًا يقول: "إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان"، وقد قابل شميل هذا بالاستهجان مستندًا فى ذلك إلى أن "غرض العلم حل العقل من قيوده ليصير حرًا يفتكر لا لغرض معلوم نشأ فيه وتربى عليه بل ليصير قادرًا أن يحكم لنفسه بنفسه... فالعلم لا يجوز أن يبنى باليد الواحدة ما يهدمه بالأخرى وإن يفعل فلا يجوز أن يسمى علمًا. فليتوخ دعاة الإصلاح هذه الغاية فى معاهد التعليم فذلك أدعى لاتساع المدارك وإلا فهم ناشطون بها من عقال للوقوع فى آخر"(١٧).

هذا التسامح الفكرى الذى دعا إليه ووسم أفكاره، كان فى الأساس دفاعًا عن السلام فى الداخل حينما يسود الوئام بين الديانات المختلفة، عندما تُفصل عن الدنيا، وفى الخارج دفاعًا عن السلام العالمى من أجل إنقاذ حياة ملايين البشر من الدمار والاندثار، عندما وصل بحسه الإنسانى إلى عدم مشروعية دفاعه السابق عن الحرب، وقد تأكد له استحالتها نتيجة الآلات الكثيرة والمهلكة التى اختُرعت بحيث لا تجعل فى النهاية منتصرًا ومهزومًا، هذا الدفاع عن السلام فى حد ذاته كان دفاعًا عن الإنسان.

هذا الرفض للواقع لدى شميل ولَّد عنده محاولة من نوع جديد، أراد بها أن يُقدم لواقعه العربى المعيش رؤية جديدة للعالم، تستند إلى حقائق أخرى (علمية طبيعية) غير تلك الحقائق الأخرى القديمة (الغيبية الروحية)، بحيث تصبح هذه الرؤية متكاملة، لأنها تصور وتحدد أسباب التخلف وتعمل على

وضع الحلول لاجتيازه وتخطيه بانتهاج قوانين طبيعية، ستفرض حتمًا فى النهاية الاشتراكية باعتبارها القانون الحتمى لتحقيق السعادة للإنسان. ومن هنا كانت دعوة شميل التى تستند إلى نظرية التطور فى شكل الأنظمة الموضوعة أو العادات والأخلاق التى لا ينبغى النظر إليها باعتبارها ثوابت تسير على نظام لا يتغير لأن النظر إليها ينبغى ألا يتوقف عند السطح، بل ينفذ إلى الجوهر، حيث إن "اللانظام الذى ندعو إليه ليس كأوس الأقدمين ولا فوضى المحدثين وإنما هو نظام أيضًا ولكنه يتحرك فلا يستقر على مر الأجيال حتى تضيع به الغاية التى وضع لأجلها بل يتغير لكل حال صونًا لهذه الغاية ولو راعى الناس فى شرائعهم ذلك لما بدا فيها كل هذا الوهن ولما سببت كل هذه الحروب بين منكر ومقر وكافر ومؤمن وناقم وراض وبين الشيع من كل حزب"(١٨). هذه الرؤية الجديدة لشميل بدأت عندما حاول البحث فى اتجاهين: الأول رأسىّ فى عمق المجتمع الذى يعيش فيه ووضع يده- كما رأينا من قبل- على الخاصة من المثقفين عندما أولاهم مهمة قيادة التحالف مع الطبقة العاملة لتحقيق المجتمع الاشتراكى. والاتجاه الآخر كان أفقيًا وفى جميع الاتجاهات حينما رأيناه يرفض، بل ويواجه الأفكار والتيارات والقوى الأخرى متهمًا أفكارها بالبعد عن العلمية وبالتالى عن الحقيقة ومن ثم عن تحقيق سعادة الإنسان التى يُنشدها.

ولعل هذه الرؤية الجديدة هى التى تعرض من أجلها شميل لكل الانتقادات منذ عصره وحتى يومنا هذا، فنجد جورج هارون فى عام ١٩٨٥ يرى أن بناء رأى شميل فى الفلسفة المادية يقوم على أسانيد غير مكتملة، وتتحدد هذه الأسانيد- من وجهة نظره- فى أن وحدة العقل والدماغ ووحدة الهوية بين الإنسان والحيوان جاءت دون اهتمام شميل بالاختبارات اللازمة وبخاصة فى ضوء الحجج التى ساقها المعارضون الأوروبيون للمادية، ودون الاستفادة بالأفكار الثيولوجية أو على أقل تقدير بطريق التجريب الشخصى،

إذ كان شميل يعتبر نفسه رجلاً علميًا. ويواصل نقده قائلاً: إن إيمانه الأعمى بنظرية التطور قد جره إلى صياغة آراء قابلة للنقاش سواء في أساسها الديني أو الاجتماعي أو الأدبي، ويفصّل هذه الآراء القابلة للنقاش أولاً عندما وحد بين المجتمع وفسيولوجيا الأعضاء دون اعتبار للنفس والمساعي الخاصة بالإنسانية والتي لا تقتصر على طبائع وغرائز الكائن الحي، وثانيًا بسبب ما شاب العقل العلمي بالإضافة إلى نقص المعلومات المحددة، خلط شميل الإنجازات التكنوقراطية والاقتصادية للنظام الديمقراطي مع نظريات المدارس الاشتراكية المختلفة والمتفرعة عن الماركسية، وأخيرًا حينما حكم على الأدب بالوهم حيث تنتفي أهمية الرواية والمسرح والشعر بانتفاء منفعتهم العلمية والتعليمية.

والحق أن هذه الانتقادات كثيرًا ما وجهت لشميل وستظل تتكرر مادام الباحث يريد فهم شميل على أرضيته هو وليس على أرضية شميل نفسه، ولنرى معًا كيف أن هذه الانتقادات لم تمس أيًا من العناصر المهمة والجوهرية في آراء شميل، ففي الجزء الأول منها يتعمد النقد التغافل عن بعض الحقائق، ومنها أن شميل ينتسب إلى الفلسفة المادية ويتبنى القواعد التي تقوم عليها كفلسفة، وأن عمل شميل عمل تنويري، يقوم أساسًا على توضيح الأفكار والمفاهيم من خلال الكتابات المختلفة التي تتركز أغلبها في مقالات تقرؤها أوسع قاعدة من الناس، وبالتالي لا يُطلب منه عمل ذو مقاييس أكاديمية، بالإضافة إلى محاولة تقييم عمل شميل من خلال عصره وظروفه وليس باجتزاء هذا العمل لتقييمه بمفاهيمنا نحن وبعلوم عصرنا، أيضًا عمل شميل كأي عمل لا يخلو من توجه أيديولوجي في استخدامه لكم العلوم والمعارف السابقة، وبالتالي يتداخل لديه كل من الإبستمي والأيديولوجي.

ولننظر فى ضوء ذلك إلى النقد السابق، فسنجد أولاً أن شميل لم يوحد بين العقل والدماغ وكأنهما فى الواقع مادتان أو جسمان منفصلان؛ فرأى أن الدماغ كيان متجسم قائم بذاته، بينما العقل فعل من أفعاله، لذا لو "انحلت مادة الدماغ إلى بسائطها انحل العقل إلى القوى المودعة فى تلك البسائط ولم يتطاير منه شيء إلى الخارج"(١٩). وهذا الفهم السابق لعملية التوحيد تلك هو ما غاب عن النقد، حتى حينما أقر شميل بوحدة الهوية بين الإنسان والحيوان، لم تكن وحدة على هذا النحو الضيق الذى ذُكر فقط، بل كانت لديه وحدة فى إطار كل مواد الطبيعة وقواها من إنسان وحيوان ونبات وجماد. ويتبقى ما طولب به شميل من عمل الاختبارات اللازمة وتحديد تلك الاختبارات فى:

أولاً: عدم استفادته من المعارضين الأوروبيين للمادية، ويتسم هذا المطلب فى نظرى بالغرابة، ومصدر الغرابة أن شميل- كما قلنا- يتبنى المادية، وخاض فى هذه الأثناء معركة حامية الوطيس ضد المثاليين ورجال الدين العرب لنشر مذهبه المادى فى مقابل كل ما هو مثالى وغيبى ونظرى فى مجتمعه، فكيف كان سيمكنه الاتجاه نحو معارضى المادية من الأوروبيين وهو يعانى بما فيه الكفاية من معارضيها فى الشرق، بالإضافة إلى أن الفلسفة المادية كانت بالنسبة له الأساس الذى سيُشيد عليه النهضة فى الشرق حين يمهد به الطريق لنشر الداروينية كما رأينا من قبل.

وثانيًا: عدم استفادته من الأفكار الثيولوجية! والحقيقة من الممكن أن يكون هذا النقد مقبولاً ممن لم يقرأ شميل وليست لديه فكرة عن آرائه بالمرة، وبخاصة فيما يتعلق بالأديان، وكانت أكبر معركة فكرية قد خاضها على الإطلاق، وعلى الرغم من هذا فإن فكرته عن وحدة الموجودات تلك مأخوذة عن مصدرها الأصلى لدى المتصوفة المسلمين خصوصًا لدى محيى الدين بن عربى.

وثالثًا: أنه لم يقُم بالتجريب الشخصى، إذ كان يعتبر نفسه رجلاً علميًا، و قد اعتذر شميل نفسه عن هذا نظرًا لظـروف واقعـه المتخلـف علميًـا، بالإضافة إلى ما يحتاجه هذا التجريب من معدات وآلات ومعامـل... إلـخ، فاكتفى بتطبيق نتائج العلم، وبخاصة فيما اتصل بالطب وهو مجال تخصصه، بينما كان يقبل الآراء العلمية الأخرى معتمدًا على نتائج التجارب المعمولـة فى الغرب. وفى الجزء الثانى من النقد، يرى الناقد أن إيمانه الأعمى بنظرية التطور جرَّه إلى صياغة آراء قابلة للنقاش، ونرى أن صياغة عبارة النقـد على هذا النحو تحتاج هى نفسها إلى نقاش، أولاً لأن الإيمان بنظرية التطور لدى شميل لم يأتِ من فراغ، وقد رأينا أن رسالة تخرّجه فى الطب اشـتملت على ما يتصل بالتطور قبل اطلاعه على المذهب فى مصـادره الأصـلية، بالإضافة إلى أن إيمانه بالتطور كان إيمانًا بنظرية علمية- فى عصره- وكان أحوج ما يكون إلى العلم فى هذا العصر ليتخطى واقعه المتخلف، بالإضـافة إلى أن قضايا الفكر ومعالجة الواقع أيًا كان مصدرها ينبغى أن تؤدى إلـى آراء قابلة للنقاش، وألا ينقطع هذا النقاش فى أى وقت من الأوقات، ويحـدد النقد هذا النقاش أولاً فى توحيده بين المجتمع والفسيولوجيا دون اعتبار للنفس ولا للخصائص الإنسانية الأخرى التى لا تقتصر فقط على الطبائع والغرائز، والمعروف أن شميل قد حسم من قبل مسألة النفس حينما اعتبرهـا كالعقـل "فعلاً من أفعال الدماغ خاضعة لجميع المؤثرات التى تؤثر فـى مادتـه"(٢٠)، وعلى الرغم من أنه قد ميزها عن العقل حينما اعتبرها "حالـة مـن القـوة المتصلة بالمادة"(٢١)- فلم يكن واردًا لديه على الإطلاق اسـتنادًا إلـى هـذه القاعدة المادية إعطاء أى دور لما هو غير مادة، باعتبار أنه متضـمن فـى المادة نفسها. ونحن نرى بشكل عام فى هذه النقطة أن الناقد لم ينتقد شميل إلا فى تلك الجوانب التى تعتبر أكثر الجوانب علمية وثورية فى فكـر شـميل، فالناقد أراد لشميل أن يهتم بآراء اللاهوتيين فى موضوع التطور وكأنه لـم يكفِه أن يتبنى الشرق كله آراء اللاهوتيين، ويقف شميل وحده معبـرًا عـن

وجهة نظر العلم الحديث، ويأسف الناقد لعدم انتباه شميل لآراء المثاليين في أوروبا في مواجهة المادية التي يتبناها شميل مدركًا لطبيعة الدور الثوري الذي تؤديه في تغيير المجتمع الشرقي الغارق لأذنيه في المثالية. ولعلنا نلحظ بوضوح الطبيعة الأيديولوجية لتلك الانتقادات حينما نرى الناقد يعيب على شميل عدم إيلائه اهتمامًا بفكرة النفس: على أننا في هذه النقطة قد أخذنا على شميل ابتلاعه لطعم الأيديولوجيا حينما عرض للنزاع الذي نشب بين كل من هكسلي وسبنسر.

وثانيًا: بسبب ما شاب العقل العلمي ونقص المعلومات المحددة يرى النقد أن شميل خلط بين الإنجازات التكنوقراطية والاقتصادية للنظام الديمقراطي مع نظريات المدارس الاشتراكية المختلفة والمتفرعة عن الماركسية. والحق أن هذا النقد يأتي بسبب افتقاد دراسته للبُعد الأيديولوجي، لأن هذا الخلط لم يكن خلطًا على الإطلاق، ولكنه كان يستجيب لحاجات الواقع الذي عايشه شميل، وقبل الكشف عن هذا الواقع يجدر بنا ملاحظة صياغة عبارة النقد أيديولوجيًا: ١- حينما قامت بتسمية النظام الرأسمالي بالنظام الديمقراطي، وهي تسمية شائعة تُطلقها على نفسها دول الغرب الرأسمالية، ٢- وحينما اعتبرت نتائج هذا النظام الرأسمالي إنجازات، ٣- علاوة على ما توحيه كلمة "التكنوقراطية" من الحيادية.

بعد هذا- وكما رأينا من قبل- أن المادية الميكانيكية التي انتهجها شميل كانت أقصى ما يمكن أن تصل إليه البرجوازية على مستوى الفكر، وعلى هذا كانت صياغات شميل وحلوله موضوعة في قوالب برجوازية، وقد رأينا مدى اعتماده على النخبة أو الخاصة في الاضطلاع بالدور المهم في تحقيق الاشتراكية ومدى تذبذبه في مسألة الثورة، بالإضافة إلى تصوره لوضع المرأة في مجتمعه، وهو تصور لم يخرج عن تصورها في إطار المجتمع البرجوازي، سواء في الشرق أو في الغرب، حيث استند في تدعيم

موقفه ذلك على مقولات ابتدعها الفلاسفة والعلماء البرجوازيون ليبقوا على حال المرأة متخلفًا فى سياق المحافظة على علاقات الإنتاج فى مجتمعاتهم، على أن ما ميز شميل عن أساتذته فى الغرب هو تبنيه للاشتراكية، ليس بداية من المادية الميكانيكية لأنها لا تؤدى إلى ذلك، ولكن بداية من واقعه العربى الذى فرض عليه ذلك، ومن الناحية النظرية بداية من نظرية دارون عندما عدل من قوانينها فى مجال العمران كما رأينا.

وبهذا لم تكن الاشتراكية لديه متفرعة عن الماركسية على الإطلاق، وهذا ما عالجناه بالتفصيل فى فصل سابق، حيث إن هدف شميل لم يكن فى يوم من الأيام قلب مجتمعه رأسًا على عقب، كما كانت تدعو أفكاره، ولكنه كان محاولة لإيقاظ الوعى فى مجتمعه، بزرع بذور الشك فى عقائده، لإحداث رجة فى الأفكار، وهى المقصودة منه فى ذلك الوقت، على أنه كان يؤمن بأن الزمن والتطور الحاصل كفيل بوضع أفكاره محل التطبيق.

ونود الإشارة إلى أن ما يعتبره الناقد خلطًا بين الإنجازات التكنوقراطية الاقتصادية للنظام الديموقراطى مع نظريات المدارس الاشتراكية المختلفة، والذى يعزوه الناقد إلى ما شاب العقل العلمى من نقص فى المعلومات، نرى أنه لم يكن إلا تعبيرًا عن أيديولوجية أى مذهب اشتراكى فى مجتمع متخلف، حيث الاشتراكية نفسها مضطرة إلى تبنى شعارات وإنجازات البرجوازية الغربية التى لا تستطيع برجوازيتها الضعيفة تحقيقها، ومن هنا فإن ما قام به شميل ليس خلطًا أو نقصًا علميًا بقدر ما هو تصور ثورى لمهام الاشتراكية فى مجتمع متخلف. ثالثًا وأخيرًا: ربطه لأهمية الرواية والمسرح والشعر بمنفعتهم العملية والتعليمية، وقد قمنا بمعالجتها من قبل حينما اعتبرنا اتجاهه هذا رد فعل حادًا لما ساد عصره من اهتمام كبير بالآداب على حساب العلوم العملية، وقناعته بأهمية الأخيرة فى الوصول إلى الحقيقة، بالإضافة إلى أنها محاولة أولى ليقوم الفن بدور إيجابى

ملتزم بقضايا المجتمع وفى خدمته، وهى نظرة واقعية للفن يوظفها شميل لخدمة مشروعه الحضارى. وعلى الرغم من دعوة شميل الحادة ضد الآداب وضد الأساليب المقعرة والبعيدة عن سلاسة العلوم وبساطتها، فإن شميل يستخدم أبياتًا كثيرة من الشعر ليوضح بها أمرًا علميًا أو ليعبر بها عن أمنية وهو ما يؤكد لنا مرة أخرى ارتباط شميل بعصره وبطرق التعبير فيه.

والحقيقة أن أهم ما يمكن أن يوجه إلى شميل من نقد هو أنه قد غاب عنه نتيجة للمادية الميكانيكية التى اعتنقها أن المجتمعات تنتج آدابها وفنونها على منوال حياتها الاجتماعية والاقتصادية كتعبير فوقى عما يعتمل فى البنية التحتية، ولهذا اعتقد أنه بمجرد دفن هذه العلوم ستنتفى مساوئها، فأراد أن يقلب الآية أو يعالج مظاهر المشكلة، دون أن يتعمق فى الأسباب الحقيقية التى ظلت موجودة فى الواقع الاجتماعى الاقتصادى لمجتمعه. وهذا ما فات بعض من قام بنقد شميل، ومنهم إسماعيل مظهر الذى اعتقد خطأ فى سنة ١٩٢٤ "أن المعركة هى فيما بين الأدبيات والعلم الطبيعى"[٢٢]، فبدلاً من البحث عن هذه الصورة المقلوبة لدى شميل اعتقد أن الخطأ فى أن شميل أراد استبعاد الآداب والتشريع والشعر والعلوم اللغوية وجمال الطبيعة والبحث فى الخير المطلق والجود المحض والنفس والروح وأصل الحياة وهى مسائل فطرية تتوثب إليها نفس الإنسان- على حد قول مظهر- وقد فات هذا أيضًا كثيرين.

ورأينا فى معالجتنا لشميل، أنه على الرغم من رفضه السابق لعلوم عصره فإنه حاول أن يبقى على بعضها- كما رأينا- على أن تقوم بدور مختلف تمامًا عن الدور الذى كانت تلعبه فى سياق مجتمعه القديم، كالعلم الذى أفرغه من كل مضمون نظرى وأدبى وحصره فى العلم التجريبى الطبيعى وجعله الأساس الذى ينبغى أن ترتكز عليه الفلسفة والتى حصرها بدورها فى العلوم وأبقى على أهم ما يميزها وهو العمومية والكلية للإفادة فى

تطبيق الداروينية على الطبيعة والعالم الإنسانى، بينما أراد من الدين أن يكون التاريخ الذى يمكننا عن طريقه اكتشاف مدى ما أحرزناه من تقدم مادى. وهو ما أطلقنا عليه من قبل تعبير "مثلث الحقيقة"، الذى لم يكن فى واقع الأمر نهاية المطاف لدى شميل، بل إنه أراد تسخير هذه الحقيقة فى إسعاد الإنسان.

والعلاقة لديه تبدو وثيقة جدًا بين نظرية التطور وسعادة الإنسان عندما يصبح الإنسان هو النتيجة المترتبة على عمل الطبيعة منذ ملايين السنين، لذا وجد أنه من المستحيل تصور أن يأتى من يهد هذا الجسم الإنسانى فجأة حتى ولو كان بغرض العقاب، وفى هذا تكمن معارضته للعقوبات التى يفرضها القضاء فى مجتمعه. ولم يقتنع شميل بالبدائل الجديدة التى طُرحت أمامه وفى عصره، لكى يتخطى عن طريقها واقعه والفكر السائد فيه، وأهم ما كان مطروحًا فى هذه الآونة هو الفكر الاشتراكى العلمى، ولقد حللنا فى فصل سابق موقف شميل منه من حيث إظهار العناصر الاجتماعية – الاقتصادية وتأثيرها فى موقفه، ولكننا هنا نضيف بُعدًا آخر يخص تاريخ الفكر الاشتراكى العلمى نفسه، والذى أفاد بدرجة كبيرة من الجدل المثالى الهيجلى، وذلك بتحويله إلى جدل مادى تاريخى عن طريق الإفادة من نتائج العلوم الطبيعية، هذه النشأة التى خرجت من رحم البناء الهيجلى المثالى فى الغرب ولم يتتبعها شميل تركت أثرًا سلبيًا لديه وشكوكًا باعتباره خصمًا لدودًا للمثالية، حيث لم يتتبع تلك النشأة التى كانت ثمرة لتطور الفكر الإنسانى فى الغرب الذى غاب تطوره عن ذهنه، هذا الذهن الذى ارتبط وتمسك إلى آخر لحظة بنتائج العلوم الطبيعية فقط، نتيجة لذلك التأثير الحاد للمادية الميكانيكية عليه، والحقيقة– كما رأينا من قبل– أن هناك أمورًا عديدة قمنا بانتقادها تعود فى الأساس إلى تبنيه لهذه المادية، إلا أننا وجدنا فى الوقت نفسه أن هذه المادية كانت متوائمة تمامًا مع ظروف شميل وموقفه النخبوى القائم على النخبة أو الخاصة، الذى هو فى واقع الأمر تعبير عن مثقفى الطبقة البرجوازية (الإنتليجنسيا).

إن رفض شميل للاشتراكية العلمية يعود إلى عدم اهتمامه فى كثير من الأحايين بالتمييز بين ما هو أيـديولوجى ومـا هـو علمـى، فبلـع طعـم الأيديولوجية مما سبب تلك التناقضات التى نلاحظها أحيانًا فـى فكـره. إن تمسك شميل بالمادية الميكانيكية، وبالتالى بالعلوم الطبيعيـة القائمـة علـى الاختبار والتجريب، هو أهم ما قاده إلى نظرية التطور، باعتبارها علمًا من هذا النوع الذى يسعى إليه، فهى نتيجة لاختبارات علمية عملية قام بها دارون على مدى عشرين عامًا، إضافة إلى مرونة منهج التطور نفسه فى التطبيـق على كل مجالات الحياة، وإلى اعتماده الأساسـى علـى علـوم البيولوجيـا والطبيعة والكيمياء والجيولوجيا وبقية العلوم التى يعتبرها شـميل الوسـيلة الوحيدة لتجاوز مشكلات الحاضر، وهكذا وجد الحل فى منهج التطور.

والملاحظة الجديرة بالنظر هـى أن شـميل وآراءه، علـى عكـس الأفغانى- رغم ذلك- تكاد تكون متسقة، ونستطيع ملاحظـة هـذه الأفكـار المتسقة معبرًا عنها فى كل كتبه، والسبب فى ذلك يعود إلى التزامه السـابق بمنهج واحد فى التفكير وهو التطور، حيث أصبح لديه معيار للحقيقة، بينمـا كان المعيار لدى الأفغانى عمليًا من حيث ما تؤديه أفكاره نفسها من تأثير فى واقعه وجنى ثمار هذا التأثير السياسى فى لحظة زمنية معينة من حيث إنـه يؤدى دورًا فى مقاومة الاستعمار الغربى للشرق الإسلامى.

هوامش الفصل الثالث:

(١) انظر كتابنا: جمال الدين الأفغانى وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.

(٢) مجموعة د. ش ش، جـ١، ص ٣٥٤ – ٣٥٥ (هامش ٣).

(٣) جورج هارون: شبلى شميل رائد نظرية التطور، بيروت، ١٩٨٥، الجامعة اللبنانية، ص ٦٩، (بالفرنسية).

(٤) نقلاً عن د. السيد رجب حراز، د. محمد أحمد أنيس: التاريخ المصرى الحديث.

(٥) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٣٤، ص ٢٠٨.

(٦) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٤٠، ص ٢٢٥.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٨) المرجع السابق، صـ٢٢٨ – ٢٢٩ – ٣٥.

(٩) د. ش ش، المجموعة جـ١، ص ٣٥٤ (الهامش).

(١٠) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٢٦، صـ ١٧٩.

(١١) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٤١، ص ٢٣٠.

(١٢) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٦٨، ص ٣٣٢.

(١٣) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٥٣، ص ٢٨٦.

(١٤) د. ش ش، المجموعة جـ١، ص ٣٥٨ – ٣٥٩.

(١٥) د. ش ش، المجموعة جـ١، ص ٣٥٩ – الهامش.

(١٦) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٥٧، ص ٢٩٨.

(١٧) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٥٣، ص ٢٨٦.

(١٨) د. ش ش، المجموعة جـ٢، مقالة ٣١، ص ٢٠٢.

(١٩) مجموعة د. ش ش، جـ٢، ص ٢٦٧.

(٢٠) د. ش ش، المجموعة جـ٢، ص ٢٨٠.

(٢١) د. ش ش، المجموعة جـ١، ص ٥٠.

(٢٢) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل، ص ٢٤– ٢٥.

يوميات تاريخية فى حياة شبلى شميل:

١٨٥٠- ميلاد شبلى شميل بقرية كفر شيما، بقضاء بعبدا (جبل لبنان).

١٨٥٥-١٨٦٦- يلتحق بمدرسة البعثات الأمريكية (حسب جورج هارون الذى نقل عن إيمى خير).

- يلتحق فى المرحلة الثانوية بكوليج سان جوزيف بعينتوراء بالقسروان فى العام الدراسى ١٨٦٢ - ١٨٦٣.

- ينتقل إلى الكوليج البطريركية لليونانيين الكاثوليك ببيروت.

يدرس فى هذه المرحلة على يد الشيخ ناصيف اليازجى اللغة العربية، ثم على يد ابنه الشيخ إبراهيم، وتتطور علاقته بالشيخ إبراهيم إلى صداقة حميمة.

١٨٦٧ - التحاق شبلى شميل ضمن أول دفعة بمدرسة الطب بالجامعة الأمريكية، ومتابعته لدروس كورنلى فان ديك، وجان ورتابيه، وجورج بوست، إضافة إلى دانيل بليس.

- يتزامل فى هذه المدرسة مع يعقوب صروف الذى أصبح فيما بعد صديق عمره.

١٨٧٠ - مشاركة شميل فى عمليات الإنقاذ الطبى على إثر الزلازل التى وقعت باللاذقية، مع طلاب مدرسة الطب.

١٨٧١ - تخرج شميل من مدرسة الطب ضمن الستة الأوائل.

- كتب بحث التخرج تحت عنوان: "اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية"، وهى دراسة مفقودة.

- كتب بحثًا ونشره فى مجلة الجنان تحت عنوان: "خطاب فى الكهربية".

١٨٧٥ – يسافر شميل إلى باريس وليفربول، ويمكث عامين، منهما عام ونصف العام بالعاصمة الفرنسية ليتخصص فى الدراسات الطبية.

١٨٧٧ – ١٨٨٤ – يتوجه إلى القسطنطينية لاجتياز امتحانه النهائى فى الطب، ليتمكن من ممارسة المهنة فى سائر الإمبراطورية العثمانية.

– يتوجه إلى الإسكندرية، ويستقر فى طنطا ممارسًا لمهنة الطب، واتاح له هدوء طنطا جوًا أنجز خلاله العديد من كتاباته ومراسلاته.

– مثّل مواطنيه الشوام فى استقبال الخديوى إسماعيل عندما زار طنطا.

– بدأ فى نشر أرجوزة ابن سينا، وهى شعر له محمل طبى وعلمى، نشر مع شروحات لغوية وفكرية لشميل وكان ذلك فى ١٨٨٠ واستمر حتى عام ١٨٨٧.

– كتب شميل مجموعة مقالات بالمقتطف وجمعها فيما بعد فى كتابه "ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى فيها".

– نشر كتابه "شرح بخنر على مذهب دارون" بالإسكندرية بمطبعة المحروسة.

١٨٨٥ – انتقل شميل إلى القاهرة ولمع نجمه فى جوها الأدبى والعلمى والاجتماعى، وستمر فى الكتابة والنشر، إضافة إلى ممارسته مهنة الطب.

– نشر "رسالة الحقيقة" عن مطبعة المقتطف.

– كما نشر كتاب "الأهوية والمياه والبلدان" لأبقراط، عن مطبعة المقتطف.

١٨٨٦ – أصدر شميل مجلة "الشفاء" وهى مجلة طبية.

– بدأ فى نشر "الفصول" لأبقراط فى مجلة الشفاء.

١٨٨٧ – بدأ شميل فى نشر كتاب "العلامات" لأبقراط فى مجلة الشفاء.
– كما بدأ فى نشر مقالاته تحت عنوان "الطواف حول الطب".

١٨٨٨ – نشر شميل "طبيعة الإنسان" لأبقراط فى مجلة الشفاء.

١٨٩٠ – نشر "رسالة فى الهواء الأصفر (الكوليرا) والوقاية منه وعلاجه"، مع مقدمة لرياض باشا عن مطبعة المحروسة بالقاهرة.

١٨٩١ – توقف شميل عن إصداره مجلة "الشفاء".

١٨٩٦ – أجبِر شميل على ارتداء قفاز والسير على عصا لتدهور حالته الصحية.

١٩٠٨ – صرح شميل بأنه لا يوافق أبدًا على أن يكون عضوًا عاديًا فى أى حزب، حتى لو اتفق ومبادئه، وهذا لحرصه على حريته فى التعبير والحركة.
– أصدر الجزء الثانى من مجموعته "مجموعة دكتور شبلى شميل" عن مطبعة المعارف.

١٩٠٩ – زيارة شميل للبنان بعد غيبة ٤٠ عامًا متصلة، واستقبل هناك بحفاوة بالغة مع حملة تبرعات مكَّنته من طبع مؤلفاته الكاملة، خاصة مجموعته فى جزأيها الأول والثانى.

١٩١٢ – صدر عن دار المعارف مؤلفه "آراء الدكتور شبلى شميل" (انظر ملحق هذا الكتاب).

بدأ شميل فى كتابة مذكراته تحت عنوان "حوادث وخواطر"، ولم تنشر.

١٩١٣ – أصدر شميل نداءً باسمه وباسم صديقه رفيق بك العظم الكاتب التركى لتشكيل حزب سياسى باسم "اللامركزية العثمانية".

١٩١٤ – أصدر شميل "رسالة العرب والأتراك".

١٩١٥ – أرسل خطابًا إلى إرنست هيْكِل بالفرنسية، وتم طبعه فى مطبعة المقطم.

أصدر مسرحية من خمسة فصول تحت اسم "المأساة الكبرى"، وذلك عن مطبعة المحروسة بالقاهرة.

١٩١٧ – على إثر أزمة ربوية مفاجئة فى صباح الأول من يناير لم يستطع اجتيازها، يرحل شميل عن دنيانا بعد حياة مليئة بالحيوية والحركة للدفاع عن العلم والحقيقة والإنسان.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً المصادر: مؤلفات شبلى شميل:

- شميل (د. شبلى)، كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، الجـزء الأول مـن مجموعة الدكتور شبلى شميل، مطبعة المقتطف، مصر، ١٩١٠.

ويشتمل هذا الجزء على:

أ- كتاب شرح بخنر على مذهب دارون.

ب- كتاب الحقيقة.

ج- ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى فيهـا مـن سـنة ١٨٧٨.

- شميل (د. شبلى)، الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شـميل، مطبعة المعارف، مصر ١٩٠٨. ويشتمل الجزء الثـانى علـى ٦٩ مقالة فى موضوعات مختلفة.

- شميل (د. شبلى)، آراء الدكتور شبلى شـميل، مطبعـة المعـارف، مصر، ١٩١٢(انظر الملحق).

ثانيًا المراجع: مؤلفات باللغة العربية:

- أحمد (د. عاطف)، نقد العقل الوضعى، دراسة فى الأزمـة المنهجيـة لفكر زكى نجيب محمود، دار الطليعة، بيروت، طـ١، ١٩٨٠.

- أسعد داغر (يوسف)، مصادر الدراسة الأدبية، طبعة ديـر المخلـص، صيدا، لبنان، حـ٢، ١٩٥٠.

- الزركلى (خير الدين)، الأعلام، الأجزاء، ٣، ٤، ١٩٢٧.

- العالم (محمود أمين)، معارك فكرية، دار الهلال، الطبعة الثانية، ١٩٧٠.

- العالم (محمود أمين)، الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦.

- أنيس (د. محمد)، حراز (د. السيد رجب)، التطور السياسى للمجتمع المصرى الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة.

- بليخانوف (ج)، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩.

- بوليتزر، المبادئ الأساسية للفلسفة، ترجمة إسماعيل المهدوى، جـ١، الدار المصرية، ١٩٥٧.

- حورانى (ألبرت)، الفكر العربى فى عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت.

- خاطر (لحاد)، الأسعد فى تاريخ لبنان، بيروت، ١٩٦٩.

- زيدان (جورجى)، تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، جـ٢، الهلال، القاهرة، ١٩٢٢.

- سركيس (يوسف)، معجم المطبوعات العربية، مطبعة سركيس، القاهرة، ١٩٢٨.

- كحالة (عمر)، معجم المؤلفين وتراجم مصنفى الكتب العربية، دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٥٧.

- لويس (جون)، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧.

- مظهر (إسماعيل)، ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

- نمر (حنا)، الداروينية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٢.

- هلال (د. علىّ الدين)، التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥.

- هويدى (د. يحيى)، فى فلسفة علم المنطق "الفلسفة الوضعية فى الميزان"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.

ثالثًا – مؤلفات بلغات أجنبية:

- ENGELS (F), Dialectique de la nature ,Eds. Sociales. Paris, 1952.
- ESPINAS (Alfred), Des sociétés animales, 4 ème., éd., ALCAN,paris, 1935.
- HAROUN (George), ŠIBLI ŠUMAYYIL, une Pensée Evolutionniste Arabe à l'Epoque d'AN–NAHDA, Beyrouth, Publication de l'université Libanaise. 1985,

رابعًا دوريات – مجلات عربية:

- مجلة الفكر المعاصر، العدد ١٦، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، تصدر عن مركز الإنماء القومى.
- مجلة المقتطف، ١٨٨٤.
- مجلة المنار، مجلد ١٩، ١٩١٧.
- مجلة الهلال، مجلد ٢٥، ١٩١٧.
- مجلة فتاة الشرق، جـ ١، السنة السابعة، ٥ / ١٠ / ١٩١٢.

خامسًا- مجلات أجنبية:

- Revue internationale de Sociologie, 1924.
- KARL MARX, Jenny Marx, F. Engels, lettres à Kugelmann, Traduit Par Gilbert BADIA, Eds. Sociales, paris, 1971.
- LECERF (Jean), Šibli ŠYMAYYIL, Métaphyscien et moraliste Contemporain, (Bulletin d'Etudes orientales), institut Francais d'Archeologie orientales, I, 1931.
- MARX, ENGELS, Lettres sur les Sciences de la nature, traduction et introduction Jean pierre LEFEBVR, Paris, Eds. Sociales, 1973.
- Stephen B.L, Pevrose Jr., that they may have, New York, 1941.

ملحق

آراء
الدكتور شبلى شميل

بقلم
الدكتور شبلى شميل

سنة ١٩١٢

بيـان

نشرت جريدة الأخبار منذ مدة للكاتب أ. ش. انتقادًا على كتاب خالـــد للريحانى جاء فيهِ تعريض بآرائى وأنها آراء غريبة، فكتبت ردًا على ذلـــك وبعثت به إلى نفس الجريدة فلم يتيسر لها نشره. ولما كان هذا القول يشبه أن يكون صدى رأى الجمهور أكثر من أن يكون رأى الناقد الخـــاص، ولـــئلاً يرسخ فى الأذهان أن الغرابة هى دائمًا فى مخالفة الشائع المشهور- رأيـــت أن أنشر هذه الكلمة فى رسالةٍ على حدةٍ جلاءً للحقيقة عملاً بقولى: "الحقيقـــة أن تقال لا أن تعلم فقط".

مصر سنة ١٩١٢

تمهيد

قال الكاتب أ. ش.: "وأما آراؤه (أى صاحب كتاب خالد) الدينية والاجتماعية والفلسفية فمعظمها غريب عن الرأى الغالب بين طوائف الإنس والجن بعضها أغرب من آراء الدكتور شميل".

أنا لم أقرأ كتاب خالد لأقف على حقيقة هذه الغرابة فيهِ وموضعها من الصحة وعدمها. وإنما أنا أقدر أن أتكلم عن آرائى الدينية والاجتماعية والعلمية ولا أقول الفلسفية؛ لأنى لا أحب أن أعنى كثيرًا بالفلسفة، إلاَّ ما كان منها من قبيل الاستقراء العلمى فقط، لما تجرُّ إليهِ غالبًا من السفسطات البالغة إذا شردت عن العلم. بل أنا أكره جدًا الانتساب إليها.

فإذا كان الخروج عن مألوف الناس ولو إلى الصواب يعدُّ غرابة فآرائى غريبة عن الرأى الغالب بين طوائف الإنس. وأما طوائف الجن فليس لى علم بها وبآرائها. ولكن معنى الغرابة هنا يتناول البعد عن الصحة أيضًا.

فآرائى الدينية والاجتماعية والعلمية ليست غريبة عن العلم اليوم. وهى ليست من الآراء الفلسفية التى يتسع مجال التخريج فيها لكل مفكر غير مقيَّد بقيد علمى. بل هى نتيجة لازمة لأبحاث علمية خارجة من معمل الطبيعى وداخلة فى بوتقة الكيماوى وواقعة تحت مشراط المشرّح. ولا سبيل للخروج عنها إلاَّ بالوقوع فى الغريب. ولا يجوز أن ترمى بالغرابة إلا إذا جاز أن تكون الأحكام الاجتهادية أصدق من الدليل الاختبارى والنظر المجرَّد أصدق من الحسّ.

فالناس لا يستغربون التسليم بالعالم غير المنظور. ولو لم يكن عليه أقل دليل علمى، لانطباقه على الرغائب. ونحن معهم لو كل ما يتمنى المرءُ يدركه ولتمنينا وجودًا أفضل خالصًا من كل ما يريب. ولكن العلم الذى نعنيه شيء آخر غير المتمنيات. وهم يشهدون تغير نظامات الاجتماع فى العصور، ولكنهم يستغربون المطالبة بهذا التغيير فى كل عصر. وهو أمر من الغرابة بمكان.

وإذا قلنا إن العالم ليس فيهِ فوق ولا تحت ولا وراء ولا أمام، فليس فيهِ مادة غريبة أو قوة غريبة تدخل إليهِ أو تخرج منه، وأن لا فرق فى المبدأ ولا فى المعاد بين جميع الكائنات من أعلى الإنسان إلى أدنى الجماد فجميعها فى تكوينها من عناصر طبيعية واحدة وتتمشى فى أفعالها على نواميس طبيعية واحدة مشتركة بينها جميعها. فأين الغرابة فى هذا القول. وهل فى العلم اليوم ما ينقض ذلك؟ أو ليس كل علم يعلم غير ذلك أشبه بالتخرّص منهُ اليوم بالعلم؟

وإذا قلنا إن العمران جسم حى كسائر الأحياء له أعضاؤها ونواميسها وتحوُلاتها وصحتها وسقمها وأن ما ينطبق عليها فى جميع خصوصياتها ينطبق عليهِ. فأين الغرابة فى ذلك؟ أليس من المقرر اليوم فى علم الاجتماع الطبيعى أن العمران حيوان ولكنه حيوان هائل أفراد البشر فيهِ كالكريات الحية فى الأحياء. لعلنا إذا عرفنا ذلك جيدًا يسهل علينا .أن نفهم كيف يجب أن نجعل كل عضوٍ من أعضائهِ نافعًا ومنتفعًا معًا لئلا يكثر فيهِ الأعضاء العاطلون ويكونون فيهِ حينئذٍ كالكريات المتعفنة أو كالأخلاط الرديئة التى تتهدد سلامى الجسم الحىّ. عسى أن تقل الجنايات وتتوفر المنفعة وينصرف الاجتماع إلى ما يرقّيه. والعلم باجتناء العمل وتوفير المنفعة يشبه علم الهيجين أى علم حفظ الصحة الذى يقاوم الأمراض بمقاومة أسبابها. فلا يكفى أن تكون لنا شرائع فقط لمعاقبة الجانى. بل يلزم أن يكون لنا نظامات وتعاليم كافية لاجتناب أسباب الجنايات تكون موافقة لطبيعة العمران ومنطبقة على حاجاتهِ المتزايدة كل يوم، كما أنه لا يكفى أن يكون لنا طبٌ شافٍ لمداواة الأمراض بل يفضّل عليهِ الطبُ المنعى الذى هو غرض الطب الأكبر خصوصًا اليوم؛ لئلا يبقى الاجتماع بأيدى ساستهِ كما كان الطب بأيدى الدجَّالين: "فصادة وشربة وَوَدّى على التربة".

وإذا عرفنا أن الاجتماع حيٌ كسائر الأحياء عرفنا أيضًا أنهُ خاضع لنواميس الطبيعة العامة نظيرها. فلا نجعل سبيلاً لتراكم القوى وتجمُعها فيهِ.

فلا نناهضهُ كلما نهض إلى حقٍ لهُ ونقاومهُ بجمودنا مقاومة عمياء. لئلاً يفعل ذلك فيهِ فعل الضواغط القاسرة فى الطبيعة فيهبَّ إلى ثورات تمزق أحشاءه وتقهقرهُ كما تمزّق البراكين أحشاء الأرض. بل نقودهُ إلى مصلحتهِ الكبرى التى هى مصلحة كل واحدٍ منا ونحسن هدايتهُ بما نكتسبه كل يوم بالعلم والاختبار ليسير فى مدارج الارتقاء سيرًا حثيثًا سليمًا يكون لنا فيهِ فضل العلم والعقل لئلا تنفرد نواميس الطبيعة بنا وتدفعنا إلى ذلك قسرًا ولكن بعد أن تذيقنا الأمرَّين(١).

وإذا عرفنا ذلك أفلا يكون أصلح لمصلحة العمران إذا قام واحد وقال قولاً مخالفًا لمألوفنا أن نتدبَّر قولهُ أولاً عسى أن يكون فيهِ الصحيح الذى ننشدهُ والصالح الذى نبتغيهِ عوضًا عن أن نرمى آراءه بالغرابة فنزيد الجمهور إعراضًا ولو عن التفكير البسيط فيما قد يكون فيها من الصواب؟ حتى يرسخ فى الذهن أن المألوف هو دائمًا الحق وأن مخالفة الآراء الشائعة والاعتقادات الراسخة والنظامات المقرَّرة لا يجوز. فتكمُّ الأفواه وتخرس الألسنة عن الانتقاد فى الأمور الاجتماعية إذا كان هذا الانتقاد مخالفًا للمقرَّر ولو أن الخطأ والضلال يرشحان من أذيال هذا المقرَّر ويملآن الأرض حولهُ بؤرة آسنة(٢). أم الأفضل لمصلحة الاجتماع كلما اكتشف العلم حقيقة مخالفة

---

(١) "أليس من العار على الإنسان الذى يمتاز عن سواه من الكائنات بالعقل الزائد وقوة الاكتساب بالاختبار أن ينتظر من الطبيعة وحدها ارتقاءَه نظيرها وهو القادر بما له من ارتفاع المدارك على أن يتصرَّف فيها لمصلحتهِ. وياليتهُ يقتصر على ذلك ولكنك تراه يستخدم هذه المدارك لإقامة العقبات فى سبيل ارتقاء العمران ويقضى عليه بالتقهقر." (من مجموعتى).

(٢) كتبت أنتقد حكمًا صادرًا من فرد من أفراد الأمة فى قضية رفعها فى مسألة اجتماعية. ذهبت المحكمة فيهِ بأن لاحق للفرد برفع مثل هذه الدعوى. حكمت المحكمة هذا الحكم ولم تلتفت إلى الموضوع وقد يكون النظر فيه رفع حيف كبير عن الجمهور. وعدَّت نفسها أنها خلت من المسئولية لدى ضمائرها المهلهلة تهلهل القوانين. وعدها علماء الكلام فوزًا باهرًا للعدل. وبعثتُ بانتقادى الحاد إلى إحدى الجرائد فلم ينشر. ثم بعد أيام قابلنى المحرر فى الطريق. فبادرنى على الفور بقوله: "أليس عندك مقالة أخرى تقفل جرنالى؟" فتذكرت حينئذ قولى فيه: "هنيئًا لرجال الغد" لتوقعى تغيير نظام القضاء وتغيير نظام كل شىء فى المستقبل والخلاص=

لرأى الجمهور أن نتكتمَّ بها لئلاً نغضب هذا الجمهور إذا صرَّحنا بها أو نذكرها كما يريد حكماء الاجتماع وفلاسفته النفعيون الذين يذهبون مذهب القائل "بعد كديشى ما يعيش حشيش" أو بعبارة أرقى "وبعدى الطوفان". فنلبس الجرن(٣) ونشير برأسنا إشارة خفيفة مقرونة بابتسامة معنوية لطيفة كأننا نريد أن نقول إننا نعلم ولكن: ما كل ما يعلم يقال. لئلا يجر علينا التصريح ضررًا ويفقدنا منفعة. وهو برهان وجيه كثيرًا ما يحس به المتعرض له. ولكن برهان العلم أوجه فى نظر البعض على قلة جناهُ. والعلم الذى أعنيه هو علم خبرة ويقين لا علم حدسٍ وتخمين. فقبل أن تصحَّ عليهِ غرابة تتكدَّس الغرابات على سواهُ بالملايين.

=من أمثال هذه الأحكام اللاهوتية التى يضيع الجوهر فيها لأجل العرض والتى لا يجوز اليوم مسُّها بانتقاد. وإذا ضوضاء قامت حولى فالتفت وسمعت رجلاً ينشد:

يا ليل الصب متى غدهُ أقيام الساعة موعدهُ؟

والعامة تطرب والخاصة لا تغضب. فقلت فى نفسى لعلَّ هذا هو الصواب .

(٣) الجرن حجر منقور. تقول العامة فلان لبس الجرن أى ثقل رأسه.

مقام الكائنات(*)
فى الطبيعة

قبل أن يقوم العلم الطبيعي على أسس راهنة فى القرن الماضى كـان العلم بطبيعة الكائنات ناقصًا جداً. وكان الاعتقاد أن مواليد الطبيعة منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً جوهريًا إن لم يكن فى المواد الداخلة فى تكوينها ففى القوى التى تفعل فى هذه المواد. لا بل كان الاعتقاد أن كل نـوع مـن الأنواع الحية خلقًا خاصًا أيضًا ثابتًا لا يتغير. فكانوا يعتقدون أن القوى التى فى النبات من غير طبيعة القوى التى فى الجماد والتى فى الحيوان غير التى فيهما وكان العقل خاصةً ميزة الإنسان وحده ومن جوهر مستقل عن جوهر عقل الحيوان وأن فى الإنسان غير ذلك جوهرًا خاصًا خالـدًا غريبًـا عـن الطبيعة المحسوسة هبط إليه من العلى هو النفس. وهى التى تفارقـهُ إلـى مكانها الأسمى وتحفظ له عينه فى العالم الروحانى بعد الموت. كل ذلك مـن دون أدنى دليل غير ما كان يبدو لنا من الفرق فى أفعال الإنسان عن سـائر الكائنات. وهو معذور حينئذٍ لأنه لم يكن يعلم أن هذا الفـرق نسـبى فقـط خصوصًا مع أقربها إليهِ أى الحيوان. فلما ترعرع العلم الطبيعـى واكتهـل سقطت كل هذه الحواجز بين الكائنات فى الطبيعة واتضح حينئذٍ أنها جميعها من حىّ وجماد وإنسان وحيوان من أصل واحد مشترك فى موادّها وقواهـا وأنها جميعها متحوّلات بعضها إلى بعض ومنحلاَّت بعضها إلى بعض. فمادة الدماغ من طبيعة العناصر التى تنحلُ إليها. وأفعال العقل الراقى من جـنس الألفة الطبيعية التى فى هذه العناصر. وإن بدا لنا ذلك غريبًا بين طرفى سلم الكائنات من أدناها إلى أعلاها فليس هو بهذه الغرابة للمتدرّج فيها. وما هـو بأغرب كذلك من أفعال سائر القوى فى مظاهرها المختلفة.. فتحريك الآلات بالكهربائية ونقل الأصوات بالتليفون وحفظها فى الفونوغراف ورسم الصور

(*) وردت فى النص الأصلى بعض الأخطاء الإملائية والنحوية فقمنا بتصويبها.

المتحركة فى السينماتوغراف ونقل الأنباء بالتلغراف السلكى واللاسلكى مما لو سمعنا عنه فى أوائل القرن الماضى لنسبناه إلى الجن. هى جميعها من أصل الكهربائية البسيطة المعروفة من عهد طالس اليونانى والتى تجذب إليها قصاصات الورق وقصالات القش مع الفرق الجسيم بينها فى الظاهر. وليس من غرضنا أن نثبت كل ذلك هنا بالتفصيل لأن المقام لا يتسع له أيضًا بل أن نوقف القارئ على النتيجة الكلية الكبرى التى أقرّها العلم اليوم باتفاق علماء الطبيعة أجمع وهى أن الإنسان بمواده وقواه طبيعى هو وكل ما فيهِ مكتسب من الطبيعة وموجود فيها.

فإذا كان العلم اليوم يرى أن المواد والقوى الموجودة فى الطبيعة والمشتركة بين سائر كائناتها كافية وحدها لتفسير جميع تحوّلاتها وأفعالها البسيطة والمركبة الراقية. فأية حاجةٍ بنا بعد ذلك إلى القول بقوى غريبة لا يدل عليها العلم. وليس لنا أقل دليل علمى كذلك على وجود غير منظور ما دام كل شيء تقوم بهِ مواليد الطبيعة موجودًا فى العالم المنظور ينشأ فيه ويعود إليهِ. حتى ولا دليل فلسفيًا كذلك يستقى مصادرهُ من العلم فلم يبقَ إلاَّ أن الخروج إلى غير العالم المنظور اجتهاد منا مرضاة لرغائب ومتمنيات غريبة هى نفسها. والتثبُّت من العلم يزيدها كل يوم غرابة.

تأثير العلم الطبيعى فى الأديان

أما غرابة آرائى الدينية فليست إلاَّ لكونها مخالفة للآراء الغالبة بين الناس فى أصل الإنسان وحقيقته فى هذا الوجود. وقد كان الاعتقاد فى القديم أن أصل الإنسان غير ما قرَّرهُ العلم اليوم. فكانت الآراء الدينية حينئذٍ متناسبة مع ذلك الاعتقاد. وأما اليوم وقد قرر العلم أن الإنسان كسائر الأحياء فى الطبيعة ليس فيهِ شيء غريب عنها لا فى موادهِ ولا فى قواهُ. فصارت الأفكار الدينية القديمة غير صالحة لأن تكون نتيجة لازمة لهذا العلم. وصار

التوفيق بينها وبينهُ غير ميسورٍ لها بالعلوم العقلية الفلسفية وعيرها من علوم الكلام كما كان فى القديم. ومهما بذل من الجهد اليـــوم فـــى ذلـــك فـــالعلوم الطبيعية تنفيهِ.

ولكن إذا كان البحث من هذه الجهة فى الأديان يبدو عقمهُ فى العلم فقد أتسع لهُ المجال كثيرًا من جهة علاقتها بالإنسان فى أطوار نشـــوئه الأدبـــى وتقلبها معهُ فى العصور. وقد نشأ الإنسان فى معبوداته وتحوَّل فيها كما نشأ وتحوَّل فى كل شيء لهُ علاقة شديدة بهِ كعاداتهِ ولغاتهِ ونظاماتهِ جميعها. فلم تكن عباداتهُ فى أول أمره كما هى اليوم فى أديانهِ الكبرى. بل كانت بسيطة جدًا عبارة عن خوف فقط لمْ ينظر فيه أولاً إلا إلى مصلحته القريبة. فعبد كل من رأى له سلطانًا عليه. وكم عبد الناس ملوكهم وألَّهوهم فى القديم! ولجهله فى أول نشوئه لم يدع شيئًا فى الطبيعة ضارًا أو نافعًـــا عظيمًـــا أو حقيـــرًا مرغوبًا أو مرهوبًا إلا وتوهم فيهِ ذلك فعبـــد الحجـــر والشـــجر والحيـــوان والإنسان نفسهُ. ولم ينتقل بمعبودهِ إلى ما وراء المنظور إلاَّ بعد أن ارتقـــى ورأى فساد معبوداتهِ فى أشياء هذا الوجود المشهود.

ففكرة البقاء بعد الموت لم تكن بهِ فى أول الأمر أو كانت غير معينـــة ولم تنشأ فيهِ إلا بعد ذلك بزمن طويل فارتسمت لهُ حينئـــذٍ مـــرارة المـــوت ودفعتهُ إليها محبة الذات[1] حرصًا على بقاء العين وهى حتى اليوم ليست فى كل الأديان على حدٍ سوى والتوراة خالية منها ولا عبرة بالتأويل.

---

(١) وقد أشرتُ إلى ذلك بقولى:

ولو أنتَ أعملتَ الرويةَ لا الهوى ... لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى
صدى حبّنا البقيا لهول حقيقـــة ... وزلفى دلفنـــا للذى يحفظ البقـــا
وماذا عزاء المرء من بعدِ موته ... إذا حُبُّـــهُ للذات لم يدفـــع الأذى
وأنَّى له دفع القضاء محتّمًـــا ... فلم يبـــقَ إلاَّ باســـم الوهـــم مرتجى

ومحبة الذات نفسها فى الإنسان والحيوان عاطفة طبيعية ترتقى بارتقاء المدارك وهى من جنس الألفة الطبيعية التى تحافظ على ذاتية الجسم الجامد وتدافع عنهُ ما استطاعت إلـــى المدافعـــة سبيلاً. كما أن سائر القوى المركبة فى الطبيعة من طبيعة القوى البسيطة فيها كما تقدمً.

ولم تتحوّل العبادات إلى أديان ذات غرض اجتماعى وانتظمت شرائع أكثرت من التهديد بالعقاب والترغيب بالثواب إلاّ بعد أن ارتقى الإنسان كثيرًا وانتظمت مجاميعه وأصبحت الشرائع المدنية بأيدى الأقوياء آلة يتصرَّفون فيها لمصلحتهم. فصار من اللازم لمصلحة الاجتماع وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين. فهى من هذه الجهة شرائع اجتماعية أيضًا وإنما جعل سلطانها فوق سلطان أعظم عظيم فى البشر لغرض اجتماعى واضح. على أنها عادت فى أيدى الرؤساء كما كانت الشرائع المدنية بأيدى الملوك أنفسهم. ولكنها مع ذلك هوّنت على الإنسان تحمُّل الظلم فى دنياهُ بقدر ما فسحت لهُ من الأمل فى أخراه.

فترى أني لم أتعمد فى مباحثى نفى الأديان لغرض فى النفس ولم أنفها بكلام ألقيتهُ جزافًا وبرأى فلسفى خاص أو مقتبس كما يتوهم أكثر الذين يسمعون بي ولم يقرأوا منى شيئاً. ولم أتحذلق فيها كما يفعل كثيرون اليوم ممن لا يسلّمون بالنتيجة العلمية كما هى لئلاّ تسقط رغائبهم. ولا يقفون فى اعتقادهم عند حد الأديان المعروفة. بل يذهبون فيها مذاهب خاصة كل منهم على هواهُ لئلاّ يقال إنهم متقهقرون. ومثل هؤلاء مثل من أسلم الظهر ومات العصر فعيسى أنكرهُ ومحمد لم يعرفهُ. وإنما التزمت فيها جانب العلم. وأريد بالعلم العلم الطبيعى القليل الانتشار اليوم لا علم الجدل النظرى الذى يستطيع أن يطرقهُ كل مفكّر. بل أنا أكره جدًا كل بحث مبنىّ على النظر المجرّد. وفى اعتقادى أن وقوف العمران متباطئًا فى السير متباطئًا فى الارتقاء ومتقهقرًا أحيانًا كثيرة سببهُ الأكبر أن أكثر علومهِ حتى اليوم علوم مجرَّدة. ولطالما صرفتهُ فى الماضى عن القريب منهُ إلى البعيد عنهُ. أليس من الغريب أن يكون الإنسان قد خبر غير المنظور وبحث السماوات العُلا وقاسها بالشبر وعرف طوائف الجن وعدد الملائكة والأبالسة قبل أن يتعرّف أديم الطبقة الأولى من الأرض التى تطؤها قدمهُ كل يوم والتى هى منشأ غذائهِ ومنبت كسائهِ ومنبع مائهِ والتى هى مهدهُ والتى هى لحدهُ!

وأنا لم أنظر إلى الأديان نظر المستخف بل بحثت فيها كما بحثت في كل شيء متعلّق بالإنسان ككائن طبيعي تقلّب على أطوارٍ مختلفة في نشوئهِ. وهي في اعتقادي نفعت كثيرًا وأضرَّت كذلك ككل نظام يكون نفعهُ أكثر من ضررهِ في أولهِ ثم ينقلب في أيدي أتباعهِ إلى الضد أو أنهُ لا يعود يصلح شأن كل موضوع لابد من تعديلهِ على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان.

ولا أظن أنهُ يوجد بين المؤمنين أنفسهم من هو أشد إعظامًا مني لواضعي الأديان الذين أعتبرهم من أكبر رجال الإصلاح وربما التمست لهم عذرًا في التعويل عليها لنشر دعوتهم الإصلاحية لما فيها من الترغيب المشهيّ والإرهاب المخيف ولا سيما في ذلك الزمان الذي كانت الأفكار فيه متشبّعة بمبادئها القوية وأسرارها الخفيّة. ولكني مهما عظمتهم وعظمت سواهم من المصلحين فأنا لا أتحول عما أقول أيضاً: "إن مصلح اليوم لا يلبث أن يصير رزءًا كبيرًا وعبئًا ثقيلاً على مصلح الغد" لوجوب التعديل على الدوام في كل إصلاح مهما كان والإنسان من طبعه الجمود في كل ما يألفه فلا يسهل عليه الانتقال فيه إلا إذا بلغ من العلم مبلغًا قصياً.

فإذا كنت قد قمت على الأديان من الجهة العلمية فلأنها لا مسوغ لها في العلم.

ومن الجهة الاجتماعية فلأنها أضرَّت كثيرًا بجمودها وجمود أتباعها بها. كما قمت أيضًا على سائر الشرائع الموضوعة والتباطؤ في الانتقال بها. ومن منا ينكر ما ارتكب وما لا يزال يرتكب من الفظائع كل يوم باسم الأديان. وهي أشد هولاً كلما كانت الأمم أشد توغلاً في الجهل. بل من منا لا يرى هول الموقف إذا شاء التحول بها إلى ما يكون أوفق لمصلحة العمران.

غرابة آرائى الاجتماعية

أما غرابة آرائى الاجتماعية فالغريب فيها أن ترمى بالغرابة. كأن المألوف للناس فى نظام الإجماع هو النظام الصالح لهم دائمًا للرضى به وعدم السعى للتحول عنه إلى ما يكون أوفق لمصلحة العمران. والواقع ينقض ذلك. فنظام الاجتماع يتغير على الدوام طبقًا للناموس الطبيعى القاضى بأن كل شىء فى الطبيعة متغير. فيجب إذًا أن لا نصده بما نضعهُ له من الشرائع والنظامات عن هذا التحول طبقًا لحاجات أعضائه المتغيرين هم أنفسهم لئلا يوجب ذلك فيه اختلالاً فى التوازن يُفضى به إلى غير المقصود منها. بل يجب أن نجعل له فى هذه الشرائع متسعًا لسرعة هذا التحول إلى الأصلح لنقيه بذلك شر عواقب الإبطاء فى هذا الارتقاء.

والناظر إلى نظام الاجتماع فى التاريخ يجد أنه تغير كثيرًا فى العصور. وأنهُ اليوم أصلح بكثير مما كان فى الماضى. ولكنهُ يجد أيضًا أنه تباطأ جدًا فى هذا التغير وهو حتى الآن لا ينطبق كثيرًا على مصلحة العمران لأن الشرائع التى تولت سياسته فى كل هذه الأحقاب الطويلة والتى لا تزال تسوسه حتى اليوم لم تعرف كيف توفر له الانتفاع من جميع القوى التى فيه فأكثرت من التبذير فيها مما جعله كثير التقهقر كثير الوقوف بطئ الارتقاء. وهو لا يزال حتى اليوم شديد التنازع قليل التضامن كثير الاضطراب. فعدم معرفة توفير العمل يجرّ إلى الفاقة. والفاقة تدفع إلى الجناية. وعدم توزيع الفائدة على قدر العمل يؤدى إلى التذمر. والظلم المتناهى يدفع إلى الثورة. كما أن عدم الاعتناء بوسائل صحة الأفراد يولد الأمراض ويعرّض المجتمع لفتك الأوبئة لأن ناموس التكافؤ الطبيعى فى العمران صارم جدًا لا يرحم ولا يقبل تأجيلاً.(١) فإذا كانت الشرائع حتى اليوم

---

(١) "الاجتماع أكبر مراب. فهو يردُّ لك كلما تنفحه به برباه. خذ مثالاً لذلك الأمراض: هنا أناس جمعوا بذكائهم أو بدهائهم الأموال على ظهور العمال. فسكنوا الأحياء الفسيحة الأرجاء=

لم تعرف كيف توفر لهُ هذا الانتفاع وتدرأ عنهُ شر إغفالهـا فـلأن مبـدأها مخالف لطبيعته التى قرَّرها له العلم اليوم. فالشرائع المدنية جعلـت أسـاس توازنه دفع الشر ولاذت فيهِ إلى العقاب. وقد يكون القائمون بهذه الشرائع من أكبر أسباب هذا الشر فيتناهون هم ويتفاقم هو. وزادت الشرائع الدينية علـى العقاب الثواب للترغيب بالجزاء الحسن. وتوسلت التعـاليم الأدبيـة منهـا بالحض على الإنسانية ليكون هناك محل واسع للرحمة. والرحمة كرَم مـن النفس كثيرًا ما يلهو الإنسان عنه(٢). والثواب مؤجّل عسى أن يرجع الإنسان ويستحقهُ بتوبة وندامة تمحوان كل إثم. بخلاف الشرائع الطبيعية التى تجعل أساس هذا التوازن التكافؤ القاضى بأن كلّ عملٍ يعملهُ الفرد فى الاجتماع أو يعملهُ الاجتماع للفرد تعود نتيجتهُ على عامله خيرًا كانت أو شرًا كما هـى الحال فى الجسم الحيّ وفى سائر أفعال الطبيعة نفسها وحينئذ يصير العمـل لمصلحة العمران من قبيل "الواجب" وإلا تراجع إليك صداهُ فى الحـال فـلا يدعك تغفل عنهُ لحظة إلاّ وقد غفلت عن أقرب المصالح إليك.

وهذه الحقيقة لم تتقرر للاجتماع على أساس علمى طبيعى مكين إلاّ من

=تنفذها الشمس ويلعب فيها الهواء وتحف بها الحدائق وبنوا فيها القصور يمرحون فيها على وثير المهاد وفاخر الرياش وتحوّطوا بكل ما تصحُّ بهِ الأجسام وتنفى الأسقام. وعلـى قيـد قصبات منهم أكواخ متراكمة بعضها فوق بعض كالتلال يزدحم السكان فيها كالذباب لا شمس ولا هواء ولا ماء إلاّ ما يكفى للاختمار وجعلها بؤرة البوار ومعمـل الـدمار حيـث تجـد الأمراض مرتعًا خصيبًا – فماذا يقيك من شر ما جنيت أيها المطمئن بعزلتك وأنت شـريك جارك فى الماء والهواء والغذاء خمالة الأمراض ونقالة الوباء؟" "مجموعتى".

(٢) "كثيرون يطرقون هذا المبحث ويكثرون فيه من المنّ على الإنسان. فيطلبون الإصلاح لـه: لضعيفه ومن لم تمدَّه الطبيعة بالموهبة الكافية للحصول على ما تستقيم به أموره. يطلبونهُ له رأفةً بهِ وشفقةً عليه. أما نحن فنقول إن الإنسان فى الاجتماع فى غنى عن رحمة الـراحمين وشفقة المشفقين. فلا نطرق هذا البحث بتحريك العواطف ولا ندع للإنسان على الإنسان منا لأننا ننظر فى ذلك إلى المصلحة المشتركة. ففى العمران كما فى الطبيعة لا يضيع شيء ولا يضيع تأثيره. والتأثير الذى يحدثه الفرد فى الاجتماع لا يدرك أهميته إلا الذى يقدر نـاموس تكافؤ القوى فى الطبيعة" قدره – المجموعة". نريد بذلك أن الاجتماع إذا عمـل شـيئًا فـى مصلحة الفرد إنما يجب أن يعمله من قبيل الواجب عليه حبًا بمصلحة نفسه.

عهد قريب مع أنها بسيطة للغاية شأن كل الحقائق التى غيرت وجه العلم والعالم كمذهب الجاذبية العامة ومذهب التحول فقد فنيت الأجيال فى الأجيال قبل أن اُهتدى إليهما وظهرا بالبساطة التى يبدوان بها لنا اليوم. كأن الصعوبة فى الحقيقة ليست فى العثور عليها بل فى إرادة البحث عنها حتى قال بعضهم "الصعوبة فى الحقيقة هى أنك تجدها كلما بحثت عنها".

فأنا لا أطلب المستحيل فى الأمور الاجتماعية بل أطلب التمشى فى نظام العمران على النواميس الطبيعية نفسها والاسترشاد بها لاجتناب عثراتهِ وتسهيل ارتقائهِ عسى أن يصبح كل أعضائه عاملين نافعين منتفعين معًا فلا يكون هناك تبذير فى قوى الاجتماع ولا حيف على الأفراد يعودان بالضرر على المجتمع. وهو أمر ميسور لولا أثرة المستأثرين وغفلة الجاهلين.

تأثير العلم الطبيعى

فى العمران

مهما يكن من أمر هذه الحقيقة العمرانية – أى العمل من قبيل الواجب – وبساطتها فالعمل بموجبها عن رويَّة وعلم لا يزال فى أوَّلهِ لأنها كما قلنا لم تتقررَّ إلاَّ من عهد قريب أى بعد أن نهضت العلوم الطبيعية نهضتها العجيبة فى القرن الماضى وشرع علماء الاجتماع الطبيعيون يطبقون نواميس الأحياء على العمران نفسهِ باعتبار كونهِ جسمًا حيًا نظيرها. ولقد تقدمَّت العلوم الطبيعية فى هذا الزمن القصير تقدُّمًا لا يحاكيه تقدم فى كل العصور الماضية. ولكن من الأسف أن العمران لم يتقدم فى هذه المدة فى نظاماتهِ وشرائعهِ ومعاملاتهِ وسائر أموره الأدبية على نسبة تقدُّمهِ فى مخترعاته وصناعاته وسائر مادياته. بل هو فى بعضها لم يتقدم مطلقًا أو تقهقر أيضاً. فهو اليوم مضطرب جدًا للتنافر الشديد بين القديم الموروث الراسخ فيه والجديد الحادث وصعوبة التوفيق بينهما للاستقرار فيهما على مالا بدَّ منه

أخيراً. فالعمران معهما اليوم فى طور يعرف بطور الانتقال كثير المعايب شديد الخطر عليه. فنظامه كالثوب البالى المرقَّع لكثرة القديم فيهِ حتى الآن. فإذا بدت التعاليم العمرانية الجديدة كثيرة المعايب حتى اليوم وبدت كذلك غريبةً للبعض فالسبب واضح من أنها لا تزال حديثة العهد جداً.

وإذا كان العمران لم يتقدَّم فى نظاماتهِ على نسبة تقدُّمهِ فى مادياتهِ فلا يستفاد من ذلك أنهُ لم يتقدم. بل هو تقدم كثيرًا عما كان فى الماضى القريب حتى فى البلاد التى ليس لها حظ وافر من هذا العلم. لأنه إذا كان المرض يعدى والشرّ يعدى فالصحة تعدى والخير يعدى أيضا.

فقد بقى الاجتماع فى الماضى آلافًا من السنين وهو على حال من المدنية تكاد تكون واحدة فى كل العصور منتقلة فيه انتقالاً بسيطًا فقط من مكان إلى مكان ومن قوم إلى قوم. وارتقاؤه فى الأجيال بسيط جدًا يكاد لا يشعر بهِ. وعاملهُ فى هذا الانتقال السيف السليط. وكثيرًا ما كانت تسطو البربرية على المدنية فتطفئ نورها إلى حين. وقد كانت علومهُ حينئذٍ علوم كلام وجدل أكثر منها علوم اختبار وعمل. ومراميهِ مرامٍ بعيدة أكثر منها قريبة. وكان نظرهُ إلى ما وراءَهُ أو فوقهُ أكثر منه إلى ما أمامه. إلى أن وجه نظرهُ إلى الطبيعة المحسوسة. حينئذٍ أخذ يخطو فى ارتقائهِ خطى الجبابرة إلى أن صارت خطاهُ فى أيامهِ وسنيهِ كما كانت فى الماضى فى قرونهِ وعشرات قرونهِ. والناظر إلى العالم اليوم منذ قرن لا يذهب عليهِ ذلك. وعاملهُ اليوم العلم والعلم العملى فقط. وإذا كان لا يزال للسيف محل واسع فى ذلك فهو اليوم خادم العلم. ولا يستطيع سيف الهمجى التغلب عليهِ كما كان يحصل كثيرًا فى الماضى. فالسيف اليوم مع العلم عامل "انتشار" لا عامل "انتقال". والعلم اليوم منارة عالية تبعث بأشعتها إلى كل الأقطار.

من كان يظن من خمسين سنة أن النظام الدستورى تُقدم عليهِ الهيئة الحاكمة من تلقاء نفسها كما حصل فى اليابان؟ أو تنقاد إليه من دون مقاومة

أو بمقاومة خفيفة كما حصل من عهدٍ قريب فى المملكة العثمانية وكما هـو حاصل اليوم فى الصين؟

بل من كان يظن أن مطالب العمال تقابل بالإصغاء التام كما يُصغَى إليها اليوم؟ نعم كان يصغى إليها فى الماضى ولكن برؤوس الحراب وأفواه البنادق. وأما اليوم فقد رأينا كيف يصغى إليها بالعقل كمطالب حقة. لأن الإنسان بفضل العلم الحديث لم يعد على الغالب يعتبر فى الاجتماع كالآلة ويُساق إلى الحتوف كالبهيم بأيدى جبابرة الدنيا وأساطين المال وتعاليم كبـار الفلاسـفة النظـريين أنفسهم الذين كانوا يجوّزون الرّق فى القديم. بل صـار أكثـر عامـة النـاس كخاصتهم يفقهون أن الحق بين الناس شرع وأن الطبقات الواطية كما يسمونها ليست واطية بالقدر الذى يظنون. وأن العمل لا يجوز سـلبهُ لمصـلحة أفـراد معدودين. وأنه فوق المال ويجب أن يكافأ أكثر منه. وأن ما كان يعمـل حتـى اليوم على سبيل الرحمة يجب أن يعمل على سبيل الحق الواجب لأجل مصلحة الفرد من جهة وفى سبيل المصلحة العامة من جهة أخرى.

ولا أنكر أن آرائى الاجتماعية وإن كانت كلها ممكنة ومدلولاً عليهـا بنظريات العلم الطبيعى اليوم وسير العمران نفسه نحوها. فإن فيهـا مـا لا يزال يحيق بتحقيقه صعوبات كثيرة لقلة انتشار المبادئ العمرانية الحديثة بين الناس حتى فى أرقى المعمورة لأن القسم الأكثر من البشر لا يزالـون فـى تعاليمهم تحت تأثير القديم. غير أن ذلك ليس سببًا كافيًا لعدم التصريح بها أو نعدّها غريبة. أو ليس توجيه النظر إلى الشىء مدرجةً للبلوغ إليـه بـأهون سبيل. بل توجيه النظر إليهِ للسير فيه بالتؤدة والروية خدمة للاجتماع كثيرًا ما تقيهِ عواقب الثورات العنيفة فلا يفاجئ الاجتماع وينقضُّ عليهِ كالصاعقة ويدمره تدميرًا أو يرجع بهِ القهقرى ويؤخرهُ قرونًا إلى الوراء.

فإذا كان قد جاز فى الماضى الوقوف بالعمران لتغلّب الجمـود علـى الأفكار كالاعتقاد بثبوت الأنواع فاليوم وقد ثبت للعلم تحوّل كل شـىء فـى

الطبيعة من صامتٍ وحيّ صار هذا الوقوف به جناية كبرى لئلاّ يعرّضه ذلك لثورات مدمّرة أشد هولاً من الثورة الفرنساوية نفسها التى هى بالحقيقة أكبر ثورة اجتماعية تاريخية نشأت عن شعور الإنسان بالضواغط. وليس العجب من شبوبها بل العجب من طول مدَّة اختمارها. ولكن هذا العجب يقلُّ إذا عرفنا أن نظامات الاجتماع فى الماضى كانت تجعل الشعوب تحت سلطان الحكام والرؤساء يستبدُّون بهم ما شاءُوا وشاءت أهواؤهم. فكانوا يشغلونهم بالحروب الطاحنة ليبقوهم فى ليل من الجهل دامس. فلا يجدون متسعًا من الوقت للرجوع إلى أنفسهم والتفكر بحالتهم التعسة للنهوض منها حتى كانوا يظنونها طبيعية فيهم. وأما اليوم فصرف الإنسان عن نفسهِ بمثل ذلك لم يعد ممكناً. بل هو اليوم بشعور متزايد باحتياجاتهِ الشديدة. فإن لم ينلْها بالتدريج دفعتهُ الضرورة إلى الثورة فى طلبها. ولا يدفع هذه الثورة إلاّ تفهيم سائر طبقات الناس بالتدريج وجوب النظر فى هذه الاحتياجات. فثورات العمال اليوم إذا لم ينظر فيها كل مرَّة بالتروى والحكمة يكون وقعها على الاجتماع شديدًا للغاية. لأنها أعمّ من أن تنحصر فى وطن أو قوم كالثورة الفرنساوية لأن العمال فى الدنيا اليوم متضامنون. فإعداد الأفكار لقبولها قمع لها وبلوغ إلى الحق من طرقهِ القويمة السليمة.

فهذه هى آرائى الاجتماعية بالاختصار وليس فيها شىء غريب عن العلم ولا عن سير العمران نفسهِ الذى شهدناه فى العصور ونشهده بأعيننا كل يوم. وهى وإن كانت متفرقة فى كتاباتى لكنها واضحة جيدًا لمن يقرؤها بتمعُّن. أقول ذلك لأنى أخشى جدًا حكم الناس علىَّ بمجرَّد السماع فقط. كأن يقال عنى أنى غير مؤمن وأنى اشتراكى مثلاً. وهنا فليسمح لى القارئ أن أقول أن غير المؤمنين كثيرون والاشتراكيين كذلك. ولكن شتان بين رأى خمير مبنيٍ على العلم ورأى فطير مبنى على التقليد. وبين منصفٍ حيث يجب الإنصاف ومتحامل فى كل حال. بل يلزمهُ أن يقرأها ويتجرد فيها عن

الهوى لئلا تكون أحكامه أحكام تشيُّع تبعد به عن الصـــواب. عســـى أن لا يتسرَّع الناس فى الحكم على سواهم قبل أن يتدبروا ما ينمّ عليهم من كلامهم. لئلا ينصروا ضلالة ويمنعوا هداية وهم لا يريدون.

فصل فى الجنايات والاجتماع

إن للاجتماع أمراضًا كما للجسم الحى. وهى كأمراض الجسم الحىّ إما مستوطنة وتسمى جنايات وجرائم. واما وافدة وتسمى قلاقل وثورات. وأسبابها كأسبابها إما متمة واصلة وهى فى أحوال الأفراد الخاصة. وإما معدة مهيئة وهى فى نظامات الاجتماع نفسه كما هو الحال فى الجسم الحى. فالجنايات كالأمراض نفسها لا تقع إلا إذا توفر لها هذان العاملان:

أحوال خاصة فى الأفراد، واستعداد فى جسم الاجتماع.

وسياسة الاجتماع كطبابة الجسم الحى: رادعة توجّه إلى الجانى كما يداوى الطب المريض. ومانعة أو واقية تمنع أسباب الجناية لوقاية المجتمع منها قبل وقوعها كما يمنع الطب المرض بمقاومة أسبابه بعلم حفظ الصحة المعروف بعلم الهيجين.

فساسة الاجتماع يقاومون الجنايات بالشرائع المسنونة. وهى كالطب الشافى للأمراض. ويحاولون منعها بالنظامات الموضوعة وهى كالطب المنعى الواقى من الأمراض. وكما أن طبابة الأجسام الشافية والواقية تتوقف على تعرف طبائع الجسم الحى وطبائع الأمراض التى تفتك به ودرس الوسائل النافعة، كذلك سياسة الاجتماع الرادعة والواقية تتوقف على تعرّف طبائع المجتمع وطبائع الجناة ودرس الشرائع والنظامات الموافقة أيضاً. وكما أن الطب البشرى لم يقل كلمته الأخيرة فى كل ذلك. كذلك الطب الاجتماعى لم يقل كلمته الأخيرة أيضًا.

غير أنا إذا قابلنا بين الطبين نجد أن الطب البشرى تقدم أكثر جدًا مما تقدم الطب الاجتماعى. فشفاء الأمراض صار أسهل مما كان فى الماضى وصارت طبائعها معروفة أكثر كذلك. وإذا كانت صناعة الطب لم تتقدم كل

التقدم المرغوب فى شفاء الأمراض حتى الساعة. لكنها تقدمت كثيرًا فى علم الوقاية منها. فإن علم حفظ الصحة يكاد يكون قد ألم بكليات نواميس الأمراض وكيفية تولدها ووسائل منعها. وقد تمكن من حصر كثير منها وفى بعض البلدان تمكن من منعها أصالة لأن الطب البشرى سار مع العلم سيرًا حثيثًا وجنبًا لجنب. وإذا كان لم يتمكن من منعها بتاتًا فليس من نقص فى علمه بل من صعوبات أخرى تعترضه متأتية من نظامات الاجتماع نفسها. فالأمراض الوافدة التى كانت تنقض فى الماضى على أوروبا وتفتك بمئات الألوف من سكانها فى زمن قصير كوافدات الطاعون والجدرى الأسود والهواء الأصفر والحمى التيفوئيدية نفسها حتى خانوق الأطفال المعروف بالدفتيريا قد قلت اليوم جدًا وزالت منها فى بعض الأماكن طبيعتها الوافدة. فإذا كانت أكثر المدن الكبرى فى هذه الجهات بلغت الغاية فى النظافة بعد أن كانت مجمعًا للقاذورات وصار السكان فيها أكثر اعتناءً من قبل بنظافة مآكلهم ومشاربهم ومساكنهم وملابسهم وأجسادهم فالفضل فى ذلك للطب الذى عرف كيف يستفيد حالاً من العلم. وسوف تخف الأمراض جدًا وتقل ويلاتها كلما اصطلحت نظامات الاجتماع ومكنت الطب من العمل بقواعد علم الصحة كما هى معروفة له اليوم.

بخلاف الطب الاجتماعى فإنه لم يتقدَّم على نسبة تقدُّم العلم اليوم فهو لم يتعرَّف طبائع الاجتماع وطبائع الجناة جيدًا. وشرائعه الشافية ونظاماتهُ الواقية لا تزال قاصرةً جدًا عن المرغوب وما ذلك إلاَّ لأن نظره فى طبيعة الاجتماع لم يتغير كثيرًا عما كان فى الماضى ولم يتيسر له حتى اليوم تطبيق نظاماته وشرائعهِ على النواميس الطبيعية التى اكتشفها لهُ العلم. والحق يقال أن هذا التطبيق محفوف بالمصاعب لأسباب كثيرة ناشئة عن غلبة تعاليمهِ الدينية والأدبية فى شرائعهِ ونظاماتِه وتأثيرها فى طبائع أفراد المجتمع أنفسهم. فإذا كان الطب قد استفاد كل الفائدة من العلم الطبيعى فلأن

موضوعهما واحد فلم يكن يمكن فصل أحدهما عن الآخر بخلاف سياسة الاجتماع فهى حتى الآن لا تزال للأسباب المتقدمة باقية فى واد والعلم الطبيعى يسير فى وادٍ آخر.

ولا يستفاد من ذلك أن الاجتماع لم يستفد من حركة العلم اليوم فى سياساتهِ فإن إنكار ذلك مجازفة. فأمراضه الوافدة قلت جدًّا فقلت حروبه وانكسرت حدة ثوراتهِ وخفت وطأة قلاقله. ولا شك أن الجرائم والجنايات قد قلت كذلك عما كانت فى الماضى البعيد. كل ذلك لسهولة مراسهِ اليوم أكثر من قبل لاصطلاحِهِ نوعًا بفضل ما انتشر عليهِ من ظل العلم الحديث.

غير أن القلاقل إذا كانت قد خفت وطأتها فهى لم تقلّ اليوم بل زادت واستوطنت كذلك كقلاقل العمال. وإذا كانت الجنايات قد قلت عما كانت فى القديم فهى لم تقل قلة مطلقة بل ربما زادت كذلك بالنسبة إلى ما كانت عليهِ فى الماضى القريب لزيادة انتشار العلم وزيادة الشعور بالحاجة معهُ مع بقاء أسبابها. لأن الطب الاجتماعى لم ينظر كثيرًا فى هذه الأسباب وإذا نظر فلم يهتد كثيرًا إلى الوسائل الواقية منها أو أنهُ لم يحسن تطبيقها عليها. وأسبابها إنما هى فى نظامات الاجتماع نفسها التى لا تزال حتى الآن بعيدة جدًا عن توفير التضامن له بتوفير العمل وتوفير المنفعة المتبادلة.

فالشارع لم ينظر فى الجنايات إلاَّ إلى العقاب فكأن الصعوبات التى تعترضهُ فى نظامات الاجتماع صرفتهُ عن تعرّف طبائع العمران للبحث فى الوسائل الواقية إلى تعرُّف طبائع الجناة أنفسهم لتحديد العقوبة. وقد هداهُ العلم اليوم فى ذلك كثيرًا وخدعه أكثر لأن الاعتماد فى العلم على جهة واحدة مضرٌّ جداً. فنظر فى الأمر نظرة علمية هى فى مصلحة الجانى أكثر منها فى مصلحة المجنىّ عليه. إذ نظر إلى الجانى كنظره إلى المريض المستحقّ غالبًا للشفقة والحنان بقطع النظر عن تأثير جنايتهِ فى الاجتماع. وهو نظر يوافق عليهِ العلم إذا كان الغرض منه توفير عضوٍ من أعضاء المجتمع لنفع

منه لهذا المجتمع. وإلاّ فالشفقة فى الطب كما فى الشرائع يجب أن تشمل الأهم وهو الجسم الاجتماعى نفسهُ. ولو كانت هذه الشفقة فى الشرائع اليوم ترمى إلى إصلاح الجانى لحمدنا العمل. والحال ليس كذلك غالبًا. لأن وسائل إصلاح الجانى لا يعتنى بها كثيرًا فى الشرائع حتى اليومٍ. وكل ما تفعله هذه الشرائع لمصلحة الاجتماع هى أن تحبس الجانى وتكفَّ شره عن المجتمع إلى حين. وكثيرًا ما يضيف الجانى إلى عيوبه وهو فى السجن عيوبًا أخرى يكتسبها من مخالطته لسائر الجناة المحبوسين معه فى سجن واحد. فلا يخرج من السجن حتى يعود إلى جنايته بجسارة وتفنن لم يكونا له من قبل.

فتخفيف العقوبة على الجانى لم تفد الاجتماع بل ذكر بعضهم أن القتل كان يزيد كلما قل القصاص بالقتل. وليس فى الأمر غرابة والدواء على ما تقدم. حتى ولا القتل نفسه يستطيع بالإرهاب أن يقلّل القتل عسى أن يستطيع الجانى أن يستغفل نظام الاجتماع وينجو من عقاب مؤجل. ولذلك رأى بعضهم أن يشغِّل الجانى فى سجنه حتى يدفع ثمن جنايته فيكتسب عملاً نافعًا ويعوّض على المجنىّ عليه ويُرهَب لطول الإقامة حينئذٍ فى السجن. وهو أقرب الآراء إلى العدل مهما قام عليه من الاعتراضات. ويلزم حينئذٍ أن لا يقبل عن شغله عوضًا ولو كان ذا مال ويشمل التعويض حوادث القتل التى كثيرًا ما يذهب فيها التعويض المدنى هدرًا فيفقد الإنسان عزيزًا له ويفقد معيلاً كذلك.

على أن الجانى نفسه مظلوم وظالمه نظام الاجتماع نفسهُ سواء عن جهل لقلة انتشار العلم أو عن حاجة لقلة توفر العمل أو عن مرض لتطرّق ذلك إليهِ بالوراثة المكسوبة هى نفسها من الاجتماع. والشرائع التى تعاقبهُ كأنها تعاقب بهِ جهلها فى تطبيق نظاماتها على حاجة العمران والتى كثيرًا ما يكون الجانى العزوم فيها أنبل جدًا من الذين يحرجونه ويسترون جناياتهم بالخبث فما دامت تعاليم الاجتماع لا تتمشى على قواعد العلم الحديث فتضع

العمران فى مقامهِ الطبيعى وتعتبرُه جسمًا حيًا كسائرِ الأحياء وتطلق عليـــهِ نواميسها الطبيعية فمن المستحيل أن تهتدى إلى إحكام الروابط بينـــهُ. ومـــا دامت نظاماته لا توفر له النفع المتبادل فيصعب جدًا ضبطهُ ولقـــد صـــدق القائل: "إن توفر أسباب الثروة فى بلاد لمن أفضل أسباب تقليـــل الجنايـــات فيها". فالناس فى كل أمورهم دنيا وآخرة إنما هم يقتتلون على رغيف.

فصل فى العلم والتعليم

إذا كانت هذه الآراء العلمية والاجتماعية لا تزال قليلة الشيوع بين الناس. فالسبب كما قلت فيما تقدم هو قلة انتشار العلم الطبيعى رغمًا عن ارتفاع شأنه كثيرًا اليوم لدى خاصة العلماء وعامتهم. والذنب فى ذلك على المدارس فأكثرها حتى اليوم لا يزال يعلمنا العلوم العقلية الأدبية كما كانت فى عهد أرسطو وابن سينا والعلوم الحيوية كما كانت فى عهد لينيوس وكوفيه. وقلّ منها ما يعلم مذهب التحوّل بعد مائة سنة من اكتشافهِ وخمسين سنة من ثبوته. والغريب أنها اليوم تجرى على قواعد هذا المذهب فى تعليم العلوم الكيماوية والفلسفة الطبيعية وقد تختلس شيئًا منه تطلقه على علومها العقلية الأدبية من دون أن تدرى أنها مديونة له بذلك. فإذا دَرَت كما فى العلوم الحيوية دفعها جمودها الذى هو من مميزاتها الأولى إلى النفرة منه والانزواء بين دفتى كتبها البالية. وهو وإن كان يعلَّم اليوم فى بعض المعاهد العلمية الراقية فى أوروبا ففكرة تعليمه فى مدارسنا الشرقية على اختلاف نزعاتها لا تزال أبعد من عنقاء مغرب.

فإذا كان الخوف على الدين هو الذى يمنع المدارس وخاصة المدارس العالية من تعليم مذهب التحول فليعلموا أوّلاً أن هذا المذهب اليوم ليس نظرًا فلسفيًا يحتمل الشك بل هو مذهب علمى ثابت أدلته محسوسة لا تقبل النقض. فمهما حاولوا طمسه فإنهم لا يفلحون. ولابد من أن يحتل المدارس احتلالاً دائمًا فى زَمنَ قريب. فليعلِّموه إذا وليقفوا فيه عند حد العلم البسيط كما فعلوا بأكثر المذاهب العلمية الكبرى التى حاربوها أولاً بحجة الدين ثم عادوا إليها ولم يجدوا حينئذ أدنى مشقة فى تطبيقها على الدين أو تطبيق الدين عليها. نقول ذلك لأنا لا نريد أن يكون هذا الخوف اليوم سببًا لحرمان التعليم من فوائد هذا المذهب الجمة لجميع فروعه العلمية والأدبية والتاريخية إذ ما من مذهب حتى الآن ظهر بهذا الاتساع شاملاً لجميع معارف الإنسان. ونخص

بهذا القول مدارسنا عامة فلعلها تجعله قاعدة تعليمها الثانوى ولا توصد أبوابها دون أرقى العلوم اليوم .

وياليت الجامعة المصرية تكون السابقة إلى ذلك فتجعله أساس تعليمها وهى لا تكون قد أتت بدعة بل تكون قد حذت بذلك حذو جامعة باريس وجامعة فينا اليوم وأنشأت بذلك تعليمًا جديدًا غير موجود فى المدارس الشرقية. ذلك أفضل جدًّا من اقتصارها على المباحث التى تبحثها والتى يمكن لسواها أن يقوم مقامها فيها. بخلاف مباحث هذا المذهب فإن الإحاطة بها على أسلوب علمى لا تتيسر أينما كان. وهى لو فعلت لوجدت من علماء أوروبا اليوم من لو خطب فى الموضوع لخلب العقول وملأها بمعلومات تقترن اللذة فيها بالفائدة. ولرأت من الجمهور كذلك إقبالاً عظيمًا جدًا على حضور دروسها لأن العقول اليوم متعطشة جدًا للعلم الصحيح. ولربت منا أيضًا رجالاً أكفاء يخلفونهم فى تعليمهم باللغة العربية فى وقت قريب. ولأدت فوق ذلك كله خدمة كبرى للبلاد تذكر لها فتشكر.

وحتى لا يكون هناك موانع وهمية من العواطف ينبغى أن تقف فى تعليمها حينئذ عند حد العلم البسيط. لأن المذهب ككل المذاهب العلمية الكبرى يمكن تجريده بالكلية عن الدين كما تقدم. أقول ذلك نصيحة خالصة لا غاية لى فيها سوى خدمة العلم وخدمة البلاد معها خدمة حقيقية تدفعها فى العمران الراقى شوطًا بعيداً. بل ألتمس ذلك من الجامعة التماسًا لمصلحة الأمة الناهضة اليوم والطالبة مهيعًا تسير فيه يكون أهدى لها وأطلق لحركاتها لأنهُ لم يقم حتى اليوم أصحّ وأوسع من هذا المذهب ولأنى على يقين تام من أنهُ سيصبح المحور الذى تدور عليهِ جميع أعمال الإنسان ومعارفه لا فى المستقبل البعيد بل فى القريب الأقرب ومن يعش يره.

نظرة فى أحوالنا

"الشرق الأقصى والأدنى من نصف قرن – ثورة اليابان السلمية – ثورة الصين – ثورتنا العثمانية – الفرق بين ماضينا واليوم".

إن المطّلع على أحوالنا منذ أربعين سنة فقط يستعظم الخطى الواسعة التى خطوناها فى سبيل الحياة. فقد كان الشرق الأقصى والأدنى فى ذلك العهد فى حالة سباتٍ لا تفرق كثيرًا عن الموت. ولقد نهض الشرق الأقصى نهضة أدهشت العالم بعد أن كان يُظنُّ أنه فى غفوةٍ لا يعقبها يقظة. فبلغت اليابان فى هذه المدة القصيرة مبلغ أرقى الأمم اليوم فى علومها فى صناعاتها فى تجارتها فى نظاماتها فى أحكامها فى تأهبها لدفع الطوارئ فملكت ناصية القوّتين الهائلتين الأدبية العلمية والوحشية الحربية.

وها هى الصين التى تموج بسكانها كالنمل ناهضة بثورتها الحاضرة بعد سباتها الطويل العميق نهضة يرجى منها كل خير.

فاليابان لم يصدها حائل لا من أصولها السماوية ولا من عاداتها القومية عن اقتباس أسباب الحضارة ممن سبقها فى ذلك من الأمم فهجرت القديم ولاذت بالجديد جريًا على سنن الارتقاء كأنها أدركت أن التمسك بالقديم جمود والجمود تقهقر. فتزيت بأزيائهم وتلقبت بألقابهم واستنسخت نظاماتهم واقتبست صناعاتهم وعلومهم ونبغت فيها حتى صارت فى مقامهم عظمةً واقتداراً.

ومقدّمات الثورة الصينية تبشر بمستقبل عسى أن لا يكون حظ الصين فيها دون حظ جارتها وإن كانت الصعوبات التى تعترضها فيها أشد لأن ثورة اليابان قامت بها القوة الحاكمة. وقادت الأمة فيها بالقوى السلمية فهى نشوء سريع لا ثورة بالمعنى المشهور ولا يكاد يكون لها نظير فى تاريخ

الانقلابات الاجتماعية. وأما ثورة الصين فالهيئة الحاكمة كانت ضدها فهي كسائر الثورات التي مصدرها الأمة إلاّ أن ذلك يجعل دعائم الارتقاء فيها إذا قامت أعلى وأرسخ.

ولم يفت الشرق الأدنى نصيب من هذه الحركة إلى النهوض فكلنا يذكر ثورتنا العثمانية وما جلبت لنا من السرور وإن كانت مقدماتها لا تبشرنا حتى اليوم بمستقبل زاهٍ لعيوبٍ فيها تجعل نورها فينا سريع الانطفاء كالنار في الهشيم لعدم اشتراك الأمة فيها اشتراكًا محسوسًا بسوى الإكثار من التغني في أول الأمر وهي اليوم تكثر من العويل ولا تتعداه إلى عملٍ حازم وتخرسها أقل كلمة. فثورتنا حتى الآن عسكرية اقتصر التغيير فيها على صورة الهيئة الحاكمة فلم تغير شيئًا من أخلاقنا ولم تتصل إلى علومنا وصناعاتنا وتجارتنا ولم تتغلب فيها مداركنا على أهوائنا فلا تزال أغراضنا القريبة والبعيدة سدًا يمنعنا عن اقتباس كل إصلاح مطلوب. فضلاً عن اختلاف أجناسنا وتباين مشاربنا ووجودنا كالقوم العزل في وسط هذا التنازع الشديد المحيق بنا من كل جانب وقربنا من معالم الحضارة وقيامنا في قلبها كالخرائب والأطلال في وسط الحدائق والقصور. ومع ذلك فالفرق بين ما كنا عليهِ منذ أربعين سنة وما صرنا إليه اليوم عظيم جدًا.

تجلى هذا الفرق فى مصر – سرعة ترقى المصريين فى هذه المدة – وجهتهم من هذه النهضة وعيبها

ولا ريب أن هذا الفرق العظيم المحسوس يُشاهد اليوم بأجلى صورته فى مصر وأبنائها. فإن النهضة التى نهضتها مصر فى هذه المدة القصيرة والتى لا يقدرها حق قدرها إلا الذى عرف بنفسه العهدين لمما يحمد جدًّا حتى أن أبناء اليوم لا يصدّقون ما كان عليه فى ذلك العهد القريب آباؤهم الأقربون لا أجدادهم الأبعدون. وسهولة ارتقائهم هذه تدل على أن عامل الترقى الموجود فيهم من عهد بعيد والذى طمستهُ يد المظالم كل تلك القرون الطويلة عريق فيهم من يوم كان تمدنهم نبراس الأمم.

ولكن إذا كانوا يحمدون من جهة سرعة التحصيل كأكثر الأمم ذات التاريخ المجيد فى الحضارة فى الماضى فهل يحق لهم هذا الحمد من جهة أنهم عرفوا كيف يستفيدون من الأحوال السياسية التى طرأت عليهم فى الحاضر. فالمنصف لا يسعهُ إلاّ أن يرميهم فى باطن الأمر بالتقصير فى مصلحة أنفسهم وهم فى الظاهر مجدون فى طلبها فقد قضوا الزمن الطويل من حكم الاحتلال الذى رفع عنهم الضواغط وهم يسمونهُ نيرًا ويسعون للتخلص من ربقته. ولكنهم يسعون إلى ذلك بالطرق التى تزيده فيهم تحكمًا وتزيدهم فى معالم الحضارة الحقيقية تقهقراً. فصرفوا كل هذا الوقت الثمين وهم يدعون إلى الاستقلال ولكن من غير السبيل الموصل إليه فطلبوه بالتمنى وخدعتهم ثروتهم الطبيعية التى زادت قيمتها زيادة فاحشة نظرًا لاصطلاح نظامهم فى حكومتهم الجديدة كأن المال إذا لم يُمَدّ لا يفرغ وكأن الاستقلال الاكتفاء بالمصنوع المجلوب حتى صار قسم عظيم من الأرض رهن الدين. فنهضتهم اليوم إذا كان أثرها باديًا جيدًا فى العلوم الأدبية والأمور النظرية لكنها فى العلوم الحقيقية والأمور العلمية لا تزال جرثومة لا ترى إلاّ بالنظّارات المعظمة فليس لهم يد حتى اليوم لا فى العلم الراقى ولا فى

الصناعات الدقيقة ولا فى التجارة الواسعة – والزراعة التى تكاد تكون موردهم الوحيد لا يزالون فيها كما كان آباؤهم فى الماضى ويكادون يكونون غرباء فى وسط هذا التمدن الظاهر الذى يحيط بهم كأن البلاد أشبه شىء بمعرض كل معروضاته غريبة. ولعل الحرية التى باغتتهم بها الدولة المحتلة قبل أن تتولى تدريبهم على العمل كانت السبب فى كل ذلك فبلغت فيهم ثورة الأفكار أقصاها وبالضد من ذلك ضعفت فيهم ملكة العمل.

* * *

حقيقة نهضة المملكة العثمانية ومصر – حالة شعبيهما من هذه الحركة – الفرق بين البلادين فى الأمور الإدارية – تساوى الشعبين فى الحركة الفكرية – تقدمهما فى علوم النظر – قلة ميلهما إلى علوم العمل – تأخرهما الحقيقى فى العمران.

فنهضة المملكة العثمانية ونهضة مصر اليوم إنما هى نهضة فكرية بحتة لم تقرن حتى الساعة بشىء من عوامل الارتقاء الحقيقية وأعنى بالبلادين شعبيهما وإلا ففى الأمور الإدارية فرقٌ عظيم هو لمصلحة مصر. وما ذلك إلاَّ لانصراف أكثر الأفكار الراقية إلى الاشتغال بمسائل ماضية أو حاضرة بائدة أو بادية قلما تهم العمران لانحصار دائرة هذه الحركة فيها بمباحث أدبية يجوز أن تكون كمالية ولكن ليست حاجية وبأمور نظرية يصح أن تكون نتيجة ولكن لا يجوز أن تكون سببًا.

انظر إلى القطرين العربيين الراقيين اليوم مصر وسورية. انظر إلى أبنائهما فى وطنهم وفى مهجرهم تجد الحركة الفكرية فى أشد غليانها ولكنها على حال واحد فيهم من الانصباب إلى جهة واحدة. فكلنا اليوم كاتب وكلنا

أديب وكلنا شاعر ولو يقاس الارتقاء فى العمران بهذا المقياس لكنا اليوم أرقى الأمم بلا شك ولا سيما فى هذه الأيام التى ثارت فيها العواطف وفاضت القرائح فلم يبقَ منا كاتب أو شاعر إلاّ وطبَّق السماء بالتغنى بمجد الآباء وما كان لنا من الهمم الشماء فى اقتحام الهيجاء من دون أن يدلنا أحد على عيوبنا ويلفتنا إلى أيدينا الوعثاء وأرجلنا الفدعاء فى العمران اليوم. وأما العالِم والمهندس والصانع والتاجر منا فأندرُ من الكبريت الأحمر حتى صار كل مصنوع نحتاج إليه من نعلنا إلى أوتوموبيلنا إلى سلاحنا غريبًا ومجلوبًا بيد غريبة أيضًا وإذا وُجد لنا تجارة فهى أثرية وثروتنا الطبيعية التى نتناولها بسهولة من سطح الأرض لا من باطنها الموصد على هممنا الفاترة مهما عظمت لابد أن تفرغ حيال هذا المنصرف حتى تُفرغ الأرض نفسها إلى أيدٍ هى أحق من أيدينا باستثمارها.

* * *

فتور هممنا من تربيتنا ونظام أحكامنا – عيب التربية المدرسية فى المدارس عامة وفى مدارسنا خاصة – تربية عقولنا فيها على المجرَّد وإكثارها لها من علوم النظر والاستظهار– صرفنا عن المحسوس وإقلالها لنا من علوم العمل والاستحضار– وجوب قلب الموضوع لإنهاض ملكة العمل فينا وتحرير عقولنا من القيود التى تربطها وتضيق دائرة أحكامها.

وفتور هممنا ناشئٌ من تربيتنا البيتية والاجتماعية ونظام أحكامنا خاصة الذى ينزع من نفوسنا كل رغبة فى العمل. والتربية المدرسية التى هى ذات الشأن الأكبر فى التأثير على الأخلاق والأجسام والعقول قلما تهتم بإصلاح ذلك فينا فهى لا تزال ناقصة حتى فى أرقى المعمورة ونقصها فى مدارسنا أظهر بكثير على تفاوتٍ بينها. وعيباها الأكبران أنها أولاً تعليمنا المجرّد قبل المحسوس والموضوع قبل المطبوع وثانيًا ليس فيها اقتصاد فى

الزمن فتحمل العقول مالا طاقة لها بهِ من علوم الاستظهار التى لا يبقى لها مع كرور الأيام أثر أو يبقى لها أثر لا فائدة بـــهِ وتقلــل لهـــا مـــن علـــوم الاستحضار ما لو مرّت الحواس عليه مرّة لبقى أثره فى الذهن طول العمــر ولجعل الطفل رجلاً زمانًا طويلاً قبل أن يترجل رجال اليوم. فلكـــى تكـــون المدارس أجمع للغرض الذى أنشئت لأجلهِ وتنمى فى الطالب ملكـــة العمـــل خاصة يجب أن تتحوّل إلى حقول وحدائق ومعارض ومعامل ليكون العلـــم موصوفًا محسوسًا لا موصوفًا فقط وأن تستعين بمخترعات العلم والصـــناعة كالسينموتوغراف مثلا لسدّ ما يتعذر علينا من هذا القبيل. وتقتصر من علوم الأدب على اللازم الضرورى لسهولة الفهم وحسن التعبير وتقلل من العلـــوم الموضوعة ما أمكن وكثيرٌ منهُ يمكن الاستغناء عنهُ بالمرّة من دون بخـــسٍ للعلم بل بفائدة لهُ أكثر إذ تجعل العقل أقل تقيُّدًا وأكثر حرية أيضًا.

* * *

وهم الناس فى علوم الأدب– انصرافنا بها عن تعاطى الأعمال النافعة فى العمران– علوّ كعب هذه العلوم فى القديم– اشتغال الناس كثيرًا بعلـــوم الأوائل وانصرافهم بها عن البحث فى ما أمامهم– وقوف العمـــران بـــذلك وتقهقره– تقدم العمران اليوم بالعلوم الحديثة.

ولولا أن الاعتقاد شائع كثيرًا بين الناس حتى اليـــوم أن علـــوم الأدب أرقى العلوم حتى أن الخارج من المدرسة ومعهُ شيء من هـــذه البضـــاعة ليأنف من تعاطى صناعة من الصناعات لما أسهبتُ هنا فى البيان. وما مثل هذا المترفع اليوم إلاّ مثل أشراف الماضى الذين كانوا يترفعون عـــن تعلـــم القراءة والكتابة ويعهدون بهما إلى الموالى لحقارتهما فى اعتبارهم. فإذا كان قد جاز ذلك فى الماضى لاعتبار الناس يومئذٍ صناعة السلب والنهب والقتل والضرب من الصناعت الشريفة فهل ذلك يجوز اليوم؟؟؟

ولقد جاء زمان لا يزال ذيله السابغ مسبلاً علينا حتى اليوم كان فيه لعلوم الأدب شأن عظيم فاستهوت بها أسمى العقول وشغلتها بمباحثها المجردة عن سواها فتناولت البحث فى حقيقة الوجود. وتخرصات الآباء والجدود. وأوغلت فى العلوم الموضوعة المجهودة حتى صرفت العقول بها عن المحسوس الموجود والمطبوع المشهود. فوقف الناس عندها زمانًا طويلاً مكتفين بالماضى عن الحاضر. مقتنعين أن الأوائل ما تركوا شيئًا للأواخر.وأنت تعلم معى اليوم أن الأوائل تركوا كثيرًا للأواخر وأنهم فى غالب الأحيان اشتغلوا بشىء هو لا شىء تركوا اللباب واشتغلوا بالقشور. تركوا القريب واشتغلوا بالبعيد. تركوا الممكن واشتغلوا بالمستحيل. فبقى العالم يتخبط معهم قرونًا وهو يدور فى دائرة واحدة معيوبة. وجرى مع الأواخر فى سنين أشواطًا لم يسرها مع الأوائل فى ألوفها. وتعلم معى كذلك أن علوم الأواخر التى ارتقى بها العمران هذا الارتقاء السريع هى نقيض علوم أجدادهم على خط مستقيم. فإذا جاز حتى اليوم اعتبار علوم الأدب العالية من الكماليات فى العمران الراقى فما أحوجنا نحن اليوم فيهِ إلى علوم الحاجيات الضروريات لئلاّ نبقى كذلك الكسيح الذى يزعق ويقول للذى يعدو أمامه: لو كانت رجلاى سليمتين لما سبقتنى!

* * *

ضرر العلوم الموضوعة وإضاعة أثمن وقت الطالب فى تحصيلها على غير كبير جدوى – علوم اللغة يجب أن تكون بسيطة وسهلة التحصيل لحسن التعبير وخدمة العلم – اللغة متحولة فالجمود بها جمود فى الأفكار والمعلومات – الاقتصار من التاريخ وسائر علوم الآداب على ما يدل على حقيقة نشوء الإنسان فى العمران لا لإضاعة الوقت فى مكذوب ومشجوب مما لا طائل تحته والتلهى به عن العمل النافع.

قلت علوم الأدب وخصصتها بالعالية لأن هذه الكلمة مرنة جدًّا فتشتمل على الغث والسمين وغثها أكثر من سمينها كما هو الحال فى علومنا الكلامية واللغوية وفروعها الكثيرة الفضولية فيصرف الطالب أثمن سنى عمره فى المدرسة للوقوف على اختلاف البصريين والكوفيين والتبحر من سائر العلوم الموضوعة كالمعانى والبيان والبديع والمنطق وشوارد العروض مما يشغل الذهن ولا يبقى منه فيه على مرّ الزمان شيء. ألا يمكن التعبير عن الأفكار بلغةٍ سليمة يصرف فى تحصيلها أقل ما يمكن من الزمن وتكون صالحة لخدمة العلم؟ وما هى الفائدة من مقالة يدبجها الكاتب ويملؤها بعويص الكلام ومهملهِ يستخرجه بعد العناء الشديد من بطون القواميس ليخرج القارئ فى فهمه إلى الرجوع إليها ما دام فى الإمكان التعبير بالألفاظ المألوفة وما دامت اللغة نفسها على رغم كل محافظ تابعة للإنسان فى نشوئه ومتحولة معه فى تحوله تعبر عن أفكاره الجديدة ومعلوماته الجديدة فى هذا النشوء وهذا التحول. وما الفائدة الكبرى التى يجنيها العمران من قصر اهتمامنا على البحث فى ماضٍ بالٍ للتبسط فى تاريخ متناقض وأكثره مكذوب والاعتصام به للاختصام على حركات رجلٍ وكلامه لمعرفة ما كان عليه من الدعارة أو التأدب وفى شعره من التشبيب الخليع أو التبذل الدنيء فما أشبه تخاصمهما هنا بتخاصم أصحاب "أبو زيد الهلالى" وأصحاب "دياب بن غانم" على حركات كل منهما: فإذا كان لابد لكل أمة من تاريخ يدل على نشوئها فالأفضل أن يتوخى من ذلك ما يدل دلالة كلية على حالة الإنسان فى هذا النشوء بحسب العصور. وإذا كان لابد من التبسط شيئًا ففى تاريخ العلم فقط عسى أن يعثر فى هذا التبسط على فائدة جديدة للعلم نفسه.

* * *

انصباب الأفكار إلى علوم آداب الأمم آفة أعمُّ من أن تنحصر فى الشرق – ولع الغربيين فى ذلك عظيم حتى اليوم – تجارة كتب الأدب

عندهم وضررها – أسلوبهم فى الرومان ذو ضرر أحيانًا لا يقدَّر – تغافل الحكومات عن صدّ مثل هذه الأوبئة.

ولا أنظر فى انتقادى هذا إلى مجتمعنا وحده حيث هذه العلة اليوم فى طور "البداءة" وإن كان لنا من آثارنا الماضية المتراكمة ما يخشى علينا فيها كثيرًا من طور "التزيُّد" فإن هذه العلة لا تزال آفة كبرى من آفات المجتمعات الراقية ويطلق عليها عندهم اسم "علم آداب القوم" مع الفرق بأن لهذه المجتمعات مع ذلك حسنات أخرى كثيرة ليست لنا. فإذا كان جانب عظيم من هذه الأمم الراقية يشتغل اليوم بالعلم والعمل فإن الجانب الأعظم منهم لا يزال حتى الآن يصبو إلى الأحلام ويشتغل بغير الهامّ ويرصّع بالجواهر تصابى عمر الخيام ويضع الشروح الضافية لتفسير قول شكسبير "كان أم ما كان". بل إن تجار الأدب منهم فى رواياتهم التمثيلية وقصصهم الفكاهية لا يسلمون من هذا الانتقاد الحاد والأنكى ادعاؤهم انهم يقصدون منها التهذيب والتدريب وهى فى أكثرها منافية لذلك فالراقية منها تصور الإنسان على غير حقيقته وتخلق له صفات فوق طبيعته فتجعل حياته فى الاجتماع شاقة جدًّا ومحفوفة بالمصاعب فإما أن تدفعه إلى الانتحار وأما أن تخرج به إلى تعمد الإضرار. وغير الراقية كثيرًا ما تستهويه بالغرابة التى فيها وتدفعه فى تيَّارها إلى أبعد ما يمكن ولاسيما تلك القصص التى تفشت اليوم بين العامة فى أوروبا كالوباء وبلغ سيلها الجارف إلينا والتى تشبه فى الغرابة قصص "على الزئبق" مع الفرق فيها بين لباقة هذه وشناعة تلك. فاستهوت بها قرائح الكتاب فى القارّات الأربع لما بها من الكسب فبروا لها أقلامهم وتباروا فيها ونشطهم إقبال الجمهور عليها. فملأوها بكل تفنن فوق التصور فى اقتراف الجرائم ومثلوها على مشاهد الصور المتحركة ليرغب فيها أطفالنا حتى صارت مدرسة للجميع تحبب للبعض النسج على منوالها ولو من باب ركوب متن الإعجاز. والغريب أن الحكومات اليوم تتكاتف على صد أوبئة الأمراض ولا

تصادر هذه الأوبئة الاجتماعية التى هى أشد فتكًا من تلك والتى إذا استوطنت لا يعود استئصالها من جسم الاجتماع بالأمر السهل. ولعل عذرهم فى ذلك أنها بضاعة أدبية. فياويل الاجتماع من هذه اللفظة فكم يجرّعونه بها كل يوم من السموم!

* * *

موضوع الروايات واسع – وجوب التعويل فيها على الباسط النافع – لو أن كتابنا يعلمونا بها كيف نتكلم ونتفاهم – لغتنا شاخت وعن أسماءِ الآلات والمخترعات ضاقت – وجوب طرح الألفاظ التى ماتت من قواميسنا وإدخال الألفاظ المستحدثة فيها كما فعل السلفاء أنفسهم.

على أن موضوع الروايات واسع جدًّا ويمكن لكتابها المبرزين أن يكتبوا روايات يقرنون فيها الجميل الباسط بالمفيد النافع. وليس من الضرورى لرواجها أن يخرجوا فيها عن الممكن أو يتنزلوا إلى التهتك لإفساد التصور وترسيخ القبيح. وما أحق كتابنا نحن خاصة فى نهضتنا هذه الحديثة بعد أن صدأت أفكارنا وشاخت لغتنا أن يعلمونا كيف نفتكر وكيف نتفاهم وكيف نعبر عما لاغنى لنا عنه وهو واقع تحت نظرنا كل يوم. كأن يدخلوا بنا إلى حانوت التاجر ودكان الصانع ويجولوا بنا جولة فى حقل الزارع ويسكبوا لنا قصة ظريفة لطيفة ينمّقونها كما يشاءُون يأتون فى عرضها على ذكر الآلات والأدوات وسائر الإصلاحات التى ترد فى عمل كل واحد منهم والتى لا ذكر لها فى قواميسنا على ضخامتها والتى إذا عرضت على كتابنا المبرزين الواقفين على إسرار اللغة من عهد قحطان إلى اليوم أصابهم أمامها العيّ. يشذبون القواميس من المترادفات التى أصبح كثيرها فى حكم الفضول ويطرحون منها الألفاظ التى شاخت وماتت ولم يعد لها فائدة بشىء ويضعون الألفاظ الجديدة مكانها. يذكرونها كما هى فى اصطلاح أصحاب الحرف من دون نحت أو تقعر كما كان يفعل سلفاؤهم فى نقل الألفاظ الجديدة والأسماء

الغريبة والطباعة اليوم تتكفل لهم بضبطها أكثر مما كان يستطيعه النسخ لسلفائهم في الماضي.

* * *

قصر قوانا على علوم الأدب مضيعة لنا اليوم كما كان في الماضي – يجب أن تكون هذه العلوم واسطة لبلوغ ما هو أرقى وأنفع في العمران – الاشتغال بالحاضر يجب أن يكون هم كل أمة تسعى إلى الارتقاء – الاشتغال بالماضي جمود وتقهقر – فكاهة مجازية لختم هذا البحث الجاف لكثيرين اليوم.

ولا يؤخذ من هذا القول أني أريد القضاء التام على علوم الأدب ولا سيما في أحوالنا الخاصة التي تجعل هذه العلوم كل رأسمالنا في نهضتنا الحديثة. وإنما أريد أن أنبه إلى أنَّ قصر قوانا عليها اليوم مضيعة لنا كما كان مضيعة لنا ولسوانا في الماضي. فما علا كعبُ علوم الكلام في أمة إلا وكان القاضي عليها فلا نجعلها الغاية من حركتنا الفكرية الجديدة بل نجعلها الواسطة لبلوغ ما هو أرقى وأهم ما ينفعنا في حياتنا العملية الاجتماعية فلا ننخدع كثيرًا بنهضتنا الأدبية فنستنيم عليها أو ننصرف بها إلى إضاعة الوقت بمباحث لا طائل تحتها نتصل منها إلى جدال لا فائدة منه سوى أن نموّه به على أنفسنا أنه هو العلم بل نحول قوانا المتجمعة والكامنة فينا إلى ما يرفع عماد العمران ويرقيه كما هو اليوم ليكون لنا في ذلك قسط راجح ولنكون له أعوانًا أيضًا لا عقبات وهذا لا يتم لنا بالسياحة في فضاء الخيال والتلفت دائمًا إلى الماضي للبحث في مطويات الأدراج والتغني بمجد الآباء والبكاء على الأطلال. بل بالنظر في حاضرنا في الاجتماع ومستقبلنا وإذا نظرنا إلى ماضينا نظرًا كليًا فللمقابلة فقط لإظهار الفرق وأسبابه للعيان ليسهل علينا الانتقال إلى الأحسن لا لإضاعة الوقت والتلهي بمباحث عقيمة لا تهم حاضر الاجتماع ولا مستقبله بشيء وأقل أضرارها بنا الجمود. والعمران لا يرتقي

إن لم تكن وجهته فى كل أعماله التزيُّد ولا يتزيد إلا إذا أكثر اشـــتغاله بمـــا أمامه وقل تلفُّته إلى ما وراءه.

* * *

وكأن هذا المبدأ بى لم يفارقنى إلا مرة فى حياتى تمنيت فيها شيئًا لـــم أنل سواه من كل متمنياتى أذكره هنا على سبيل الفكاهة "تماديًا" عن هذا الجد للذى يرى أنى أكثرت "القزوع" فيه "فيقزمنى"[1] فـــإنى زرت بعلبـــك ســـنة ١٨٧٠ فوقفت مبهوتًا من عظمتها ودقة صناعتها فكتبت على أحد حجارتهـــا البيتين الآتيين:

المرء يسعى أن يسيرَ إلى الأما　　م وليس يحمد أن يسير القهقرى

أمـــا أنـــا لـــمـــا رأيتُ بعلبكًا　　فَوددتُ لو أنى أسير إلـــى الورا

ومنذ ذلك التاريخ إلى اليوم أنا أنظر إلى الأمام البعيـــد وأرجـــع فـــى سيرى إلى الوراء وأرى أكثر الناس حولى على الضد يسيرون متلفتين كثيرًا إلى الوراء ويتقدمون سريعًا إلى الأمام وهو من غريب المفارقـــات الكثيـــر وقوعها فلعل الذين تستويهم الألغاز يأتون بحل هذا المجاز، أو على الأقـــل يعلمون ما علمته أنا فيتقونه هم: يعلمون أن الطلْبة التى تستجاب هى طلبـــة الشباب. فلا يتمنون فى شبابهم ما لا يودونه فى شيخوختهم لئلا يعود يخطر على بالهم مثل هذا القول:

فلو أن الحياة تعاد يومـــًا　　وكانت نسخة مـــمـــا يجدَّد

للذتُ بجانب المبنى فيها　　فلا أبنى ولو صرحًا مشـــيَّد

---

(١) فتش فى القاموس.

المؤلف والمترجم فى سطور

مجدى عبد الحافظ عبد الله صالح

- أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان.
- حاصل على الدكتوراه فى العلوم الإنسانية (فلسفة معاصرة) من جامعة باريس ١٠، نانتير بفرنسا سنة ١٩٩١.
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا DESU من جامعة باريس ٨، سان دينى ١٩٨٧.
- حصل على دبلوم الدراسات المتعمقة DEA فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤، السوربون ١٩٨٢.
- حصل على دبلوم الجامعة المرحلة الثالثة فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤، السوربون ١٩٨١.
- حصل على ليسانس الآداب فى الفلسفة من جامعة القاهرة ١٩٧٦.
- عمل مدرسًا بجامعة باريس ٤، السوربون قبل أن يعمل بجامعة حلوان، وهو أستاذ زائر بجامعة إميان بفرنسا.

له العديد من المقالات والبحوث والدراسات والكتب والترجمات فى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر العربى والتاريخ.

التصحيح اللغوى : **دعاء غريب**
الإشـراف الفنـى : **حسن كامل**